00044010

BOMBAY BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY.
TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018

00044010

ACTES

44010

DU

SIXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

tenu en 1883 à Leide.

Pt. IV

QUATRIÈME PARTIE.

SECTIONS 3: **AFRICAINE**, 4: **DE L'EXTRÊME-ORIENT** et 5: **POLYNÉSIENNE.**

Dx 6 60

33.K 6

LEIDE,
E. J. BRILL.
1885.

ORL
Fc 060
Int/Ack
44010

AVIS.

La seconde partie (section 1 Sémitique) et la troisième partie (section 2 Aryenne) seront distribuées aux membres dans le cours de l'année.

CHANGEMENTS DE DOMICILE ET CORRECTIONS DANS LA LISTE DES MEMBRES,

(Comp. 1e partie, p. dern.)

P. 11. J. Mc. Curdy, Chatham, New Brunswick, Canada.
P. 13. A. Blomme, membre etc., Termonde.
J. van den Gheyn, Rév. père S. J., rue des Récollets 11, Louvain.
P. 15. J. H. Spiro, membre du conseil de la Société asiatique, professeur au Collège Sadiki, Tunis.
P. 17. C. A. de Cara, Rév. père S. J., Via de Conti 3, Firenze.
D. Castelli, professeur etc., rue Cavour 80, Firenze.
P. 20. R. Basset, professeur etc., rue Randon 22, Alger.
P. 21. Râmdâs Chubildâs, Coleherne Road 31, South Kensington, London.
Le Paṇdit Shyâmajî Khṛishṇavarmâ, adr. to the agent to Junagarh State, China-bagh, Girgam, Bombay.

TABLE DES MATIÈRES.

SECTION III.

La couronne de la justification par W. PLEYTE . . . . . Page 1.
Die Anwendung der Photographie für Monumente und Papyrusrollen von AUG. EISENLOHR . . . . . » 31.
Ueber altägyptische Religion von J. LIEBLEIN . . . . . » 45.
Sur l'origine alphabétique de certains hiéroglyphes par W. GOLÉNISCHEFF . . . . . » 77.
Hypocéphale égyptien du Musée royal Néerlandais d'antiquités à Leide par C. LEEMANS . . . . . » 89.
Die altaegyptischen Grabkegel von ALFRED WIEDEMANN. . . . » 129.
Die Darstellungen auf den Eulogien des heiligen Menas von ALFRED WIEDEMANN . . . . . » 157.
On a fragment of mummy-case containing part of a royal cartouche by AMELIA B. EDWARDS . . . . . » 165.
On the dispersion of Egyptian antiquities by AMELIA B. EDWARDS » 177.
Sur quelques fouilles et déblayements à faire dans la Vallée des Rois, à Thèbes, par E. LEFÉBURE . . . . . » 183.
Communication au sujet d'un colosse projeté trouvé dans les carrières de Zawyet-el-Méitin par le Dr. LOUIS DELGEUR. . . . » 197.
Sur l'origine des colonnes de la salle des Caryatides du grand temple de Karnak par le Dr. KARL PIEHL . . . . . » 201.
Die Feldertexte von Edfu von Prof. AUGUST EISENLOHR. . . . » 221.

SECTION IV.

Buddhist masses for the dead at Amoy by J. J. M. DE GROOT . » 1.
Sur l'importance de la langue hollandaise pour l'interprétation de la langue chinoise par le docteur G. SCHLEGEL. . . . . » 121.

Dergi Hese Jakôn Gôsa de Wasimbuhangge. Extraits traduits par C. DE HARLEZ . . . . . Page 143.
Rapport sur le dictionnaire Aino-Russe de Dobrotvorski par A. LESOUËF . . . . . » 151.
Comment furent écrits les plus anciens monuments de la littérature japonaise par LÉON DE ROSNY . . . . . » 159.
Some notes on the Huns by HENRY H. HOWORTH F. S. A. . . » 177.

SECTION V.

Discours sur l'importance d'un ouvrage arabe du Xme siècle intitulé كتاب عجايب الهند ou livre des merveilles de l'Inde prononcé par P. A. VAN DER LITH . . . . . » 1.
Over de wortelwoorden in de Maleische taal door J. PIJNAPPEL . » 21.
Over de wortelwoorden in de Javaansche taal door A. C. VREEDE » 37.
Aperçu philologique sur les affinités de la langue malgache avec le Javanais, le Malais, et les autres principaux idiomes de l'Archipel indien par ARISTIDE MARRE . . . . . » 55.
Vocabulaire systématique, comparatif, des principales racines des langues Malgache et Malayo-Polynésiennes par ARISTIDE MARRE » 83.
Over de verhouding van het Mafoorsch tot de Maleisch-Polynesische talen door H. KERN . . . . . » 215.
Einige Eigenthümlichkeiten in den Festen und Gewöhnheiten der Makassaren und Buginesen von B. F. MATTHES . . . . . » 273.
Frédéric de Houtman comme philologue par TH. CH. L. WIJNMALEN » 301.

LA COURONNE DE LA JUSTIFICATION

PAR

W. PLEIJTE.

LA COURONNE DE LA JUSTIFICATION.

Un choc fit tressaillir le monde, lorsqu'en 1881 au mois de Juillet, Emile Brugsch annonça au directeur Maspéro qu'il avait vaincu en ruse les frères arabes Abd-Er-Rasoul, et qu'une caverne, contenant les dépouilles de plusieurs rois et reines de la période la plus remarquable et la plus florissante de l'histoire avait été découverte et qu'on avait remarqué, parmi les débris, la momie du vainqueur de l'Asie, Thutmosis, du grand Sésostris, des Pharaons, de Joseph, de Moïse etc. etc.

Quel bonheur pour les journalistes! cent mille fois imprimée et reimprimée, la grande nouvelle fit le tour du monde. Le simple bourgeois, aussi bien que les gens du rang le plus élevé, l'ignorant et le savant, tous étaient curieux de savoir ce qui en était. Emile Brugsch, habile photographe, sut reproduire les trésors découverts; ils furent publiés dans les journaux illustrés et discutés dans les revues.

Maspéro faisait un rapport officiel, Miss Amelia B. Edwards plaçait une notice dans le Harpers Monthly Magazine, Villiers Stuart publiait un volume remarquable contenant des planches, Sir Eramus Wilson une brochure, et celà ne cessera pas; nous surtout attendons avec impatience la publication de Schweinfurth au sujet des fleurs et restes des plantes trouvés dans cette ancienne cachette, surtout après la lecture d'un article de lui, traduit dans la „Nature" du 31 Mai passé.

Moi aussi, je me suis remis à l'étude des plantes et fleurs des couronnes des momies du musée de Leide,

dont j'avais parlé il y a six ans, et au sujet desquelles j'avais correspondu avec mon ami le professeur Paul Ascherson de Berlin, spécialité pour la botanique égyptienne. Les résultats obtenus furent communiqués dans les séances de diverses sociétés savantes à Berlin en 1877, et moi-même j'en donnai un résumé dans une séance de notre Société de physique.

La découverte de Deir-el-Bahari m'a encouragé à réviser ce chapitre et j'en ai fait l'objet d'une communication dans notre Société de botanique, sous le titre de „Plantes et fleurs de l'Egypte ancienne conservées au musée de Leide."

Dans cet article j'ai effleuré la question que je voudrais traiter devant vous, ou plutôt, dont je voudrais traiter spécialement une partie; il s'agit d'expliquer ce que la couronne de la justification signifiait pour les Egyptiens, d'où elle a tiré son origine et quelle en était la composition.

Plusieurs momies portent une couronne composée de feuilles et de fleurs.

Le premier qui, à ce que je sache, a décrit ces couronnes, est le chevalier di San Quintino, dans ses leçons archéologiques sur quelques monuments du musée royal de Turin en 1824. Il a distingué exactement toutes les formes des couronnes que nous connaissons, mais il ne les avait vues que sur des momies de Grecs.

Il dit des momies de Turin qu'elles „portent généralement des couronnes, mais que l'usage du couronnement est plus fréquent à des époques plus récentes. C'est un caractère auquel on pourra reconnaître les momies des Grecs. Les momies portent aussi parfois des guirlandes tressées de feuilles de diverses espèces et cousues ensemble.

„Les feuilles sont repliées plusieurs fois sur elles mêmes, puis cousues l'une sur l'autre, sur une bande de feuilles de palmier, mince comme un fil, liées enfin dans un cercle et posées dans les caisses des cadavres embaumés, pas toujours sur la tête.

„Ces couronnes ne servent nullement à distinguer les sexes

ou âges." Sur la poitrine d'une de ces momies il a encore trouvé un bouquet de fleurs et d'herbes différentes.

Il n'existe plus rien de tout cela. Mon ami le professeur Rossi m'écrivit le 28 Avril 1877 qu'il pouvait me donner l'assurance, que dans le musée de Turin il n'existait plus de couronnes de feuilles sèches; il s'y trouvait bien quelques végétaux; mais pas de restes de couronnes. Je ne me rappelle pas avoir lu autre chose à ce sujet. Seulement dans la description que Reuvens donne dans un journal hollandais du 7 Juin 1824, N°. 36 (Letterbode), il dit qu'il paraît que la momie achetée à de l'Escluse a été posée sur une natte dont encore quelques feuilles sont restées.

Ces fragments ont été conservés et lorsque les autres momies ont été acquises pour notre musée, le directeur M. le Dr. C. Leemans, mit dans une boîte les débris des couronnes trouvés dans les caisses des momies et, sous le N°. H. 41, p. 85 de son catalogue, il les nomme „feuilles et fleurs ayant été tressées pour un ornement de momie."

Le seul morceau de couronne que je sache exister dans un autre musée de l'Europe, est le N°. 7027 du musée Britanique; ce morceau de couronne est en feuilles de Mimusops kummel tressé.

Le musée de Leide possède deux momies sur lesquelles se trouvent encore des restes de couronnes; le Dr. Leemans dit au sujet du N°. 23. de la collection de Rottiers; „autour de la tête les restes d'une couronne de feuilles tressées," au sujet de l'autre collection d'Anastasy, N°. 83: „un collier de feuilles tressées se trouve encore autour du cou."

Les débris de feuilles mentionnés plus haut n'appartiennent pas tous à ces deux momies, certainement pas à la momie N°. 23. Toutefois les momies auxquelles ils ont appartenu existent encore; on lit dans l'inventaire d'Anastasy que les momies 4 et 79 du Cat. Leemans, et dans les descriptions des momies de de l'Escluse, que les N°. 47 et 67, ont porté des couronnes.

Il s'ensuit que les débris de couronnes appartiennent aux momies d'hommes N°. M. 4, 23, 46 et de femmes 67, 82. Les 2 premières antérieures à la XXVième ou à la XXVIième dynastie, les autres postérieures.

Les feuilles n'étaient pas toutes de la même espèce; on y remarque des feuilles d'olivier et d'une espèce de laurier. Or les feuilles d'olivier étaient en petit nombre et paraissent provenir toutes d'une même couronne.

J'en conclus donc que, puisque le N°. 23 porte une couronne d'olivier, il est bien possible que les restes de cette autre couronne d'olivier ont appartenu à la momie N°. 4, qui l'a possédée et à laquelle elle manque à présent. Ainsi donc les momies 4 et 23 furent couronnées de feuilles d'olivier, les autres de feuilles de laurier.

Longtemps avant la suprématie des Grecs, même probablement à dater de la XIXe ou de la XXe dynastie, on a donc eu la coutume de couronner les momies, premièrement avec les feuilles de l'olivier, ensuite avec celles de laurier.

Du temps des Grecs et des Romains on avait la coutume, comme on le sait, de dessiner en couleur ou à l'encaustique les portraits du défunt sur les bandages des momies, ou sur des planchettes; notre musée en possède un spécimen, le Louvre en possède plusieurs, et au musée britanique j'ai vu un portrait de jeune fille portant une couronne à feuilles dorées. Aussi mon ami Rossi m'a écrit que l'on avait la coutume de faire des couronnes imitées avec ce qu'on appelle du carton; le carton est doré et les feuilles sont dessinées en noir. Voy. la planche I.

Miss. Amelia B. Edwards a publié un article sur les fleurs et les feuilles tressées en couronnes que l'on a trouvées à Deir-el-Bahari, dans l'Academy de Septembre 1882; elle y donne une description de ces restes intéressants, tels qu'ils sont exposés au musée de Boulac; elle dit qu'ils sont en feuilles de saule ou de mimusops kummel repliées; on

avait insinué dans les plis des feuilles le calice ou les pétales de fleurs de différentes espèces.

Maspéro dit au sujet de la momie d'Amosis, XVIIIe dynastie: „entourée de guirlandes de fleurs selon l'usage constant des Egyptiens de l'époque thébaine" et plus loin encore: „la momie d'Aménophis I, encore enveloppée de fleurs."

Toutes ces fleurs, ces feuilles, ces couronnes trouvées en même temps que les momies ne paraissent donc pas dater de l'ensevelisement, mais peut-être avoir été déposées sur les momies à l'époque de la XXIIe dynastie, lorsqu'on les a transférées dans le puits de Deir-el-bahari.

Cela nous amène à demander ce que signifie cette couronne, et nous entrons ainsi sur le domaine de l'archéologie égyptienne. Le livre des morts est seul à nous donner une réponse; on la trouve au chapitre 19, qui n'est, comme le chapitre 20, qu'une nouvelle rédaction du chapitre 18; ce dernier chapitre est ancien, il date au moins de l'époque thébaine. On ne peut pas en dire autant des chapitres 19 et 20. La vignette, qui représente une personne devant Atum, recevant la couronne du macheru, du justifié, ou de la justification, se rencontre pour la première fois dans un texte de notre musée du temps des Psamétiques. Le texte est probablement de beaucoup postérieur; en tous cas je ne l'ai rencontré que dans les livres de l'époque des Grecs et des Ptolémées. Voy. la planche II.

Les rédactions que je connais se trouvent dans le Todtenbuch, le Rituel de Rougé, le papyrus funéraire de Leide 16, et le papyrus 74; 65—43 de la description de l'Egypte. MM. Birch et Pierret en ont donné des traductions; De Rougé a traduit le titre comme suit: „chapitre de la couronne de justification." Voy. la planche III.

Le chapitre 18 commence par une invocation à Thot, pour aider le défunt à défendre sa moralité et sa vie religieuse, devant le juge Osiris, contre ses ennemis, qui l'ont accusé de toutes sortes de fraudes et de péchés.

„Il dit: o Thot! toi qui as justifié Osiris devant ses ennemis, justifie aussi l'individu Osiris devant ses ennemis, de même que tu as justifié Osiris devant ses ennemis, en présence des grands Seigneurs qui accompagnent le dieu Ra, devant les grands Seigneurs qui accompagnent Osiris, devant les grands Seigneurs, qui habitent Héliopolis etc." Le défunt se défend devant toutes ces divinités, qui sont les juges parèdres d'Osiris, dont le chiffre va jusqu'à 42 dans les manuscrits de l'époque thébaine. Enfin il est proclamé juste et il reçoit la couronne de la justice, ou de la justification.

Le chapitre 19 a rapport à cette couronne de la justification. Le texte continue. „Ton père Tum a tressé pour toi cette belle couronne de la justice."

„Ce fronteau vivant, aimé de tous les dieux."

„Tu vis pour l'éternité."

„Osiris, résident de l'ouest, a proclamé ta parole comme vérité, contre tes ennemis."

„Ton père Seb t'a départi son domaine, qu'il y ait pour toi une salutation comme justifié."

„O toi Horsiesis fils d'Osiris sur le trône de ton père Ra."

„Toi qui fais tomber tes ennemis."

„Il t'a départi les deux parties du monde, très parfaitement ordonnées."

„C'est aussi l'ordonnance d'Atum, c'est une répétition faite par le cercle des dieux, du bel acte de la justification de Horsiesis, le fils d'Osiris, pour l'éternité, pour toujours, en faveur d'Osiris le défunt (pour l'éternité et pour toujours.)"

„Osiris, résident de l'ouest, a réuni les dieux du monde inférieur et supérieur, chaque dieu, chaque déesse, soit qu'il réside dans le ciel, soit qu'il réside sur la terre, pour proclamer juste Horsiesis devant ses ennemis, en présence d'Osiris le résident de l'Ouest, et aussi pour proclamer juste Osiris le défunt, devant ses ennemis, en présence d'Osiris le résident de l'Ouest, l'être bon, le fils de Nout, à ce jour où il est proclamé juste

devant Set et ses alliés, en présence des grand chefs, qui habitent Héliopolis, dans cette nuit du combat, lorsque (Horus) faisait tomber les impies, en présence des grands chefs qui habitent Abydos, dans cette nuit de la justification d'Osiris contre ses ennemis, etc."

„Ce chapitre se lit, ou se recite" selon la clausule finale, „sur une couronne sacrée, à placer sur la tête de l'individu. Ensuite tu mettras de l'encens sur le feu pour Osiris le défunt, justifié contre ses ennemis, dans la mort comme dans la vie."

„Lui, il sera parmi les serviteurs d'Osiris, à lui seront donnés des boissons et des aliments en présence de ce dieu. Tu chanteras ce chapitre le matin deux fois, c'est une grande corroboration dans le vêtement de la justice, pour des millions de fois." (I.)

La couronne de la justice se donnait au défunt, à l'entrée de l'enfer ou de l'occident. Il y avait là un sycomore, dans lequel résidait la déesse du ciel, Nout, qui donnait à boire à l'individu, l'humectait et le résusscitait au moyen de ces eaux célestes. Le défunt figure comme tel sur les stèles funéraires depuis la XXIIe dynastie et aussi dans le livre des morts au chapitre 59.

Il recevait la couronne sous ce sycomore, ainsi qu'on le lit au chapitre 97 en ces termes: „Je suis une personne bien conformée au milieu de vous, O dieux!" (II.)

„Car je suis le grand, le fils du très grand."

„Je ne me suis pas livré à ces péchés que vous avez dans la bouche."

„Le produit de son terrain est pour toi."

„J'ai été purifié dans le bassin de la pacification,"

„Mis en équilibre par la divine couronne sous le sycomore."

La couronne est donc pour le défunt le signe qu'il a été proclamé juste après la confession. On sait que l'individu défunt se déclare 42 fois libre de péchés, devant le même nombre de juges. Cette confession négative n'est cependant pas suffisante pour obtenir le bonheur suprême; elle doit être

suivie d'une autre toute positive, chapitre 125. „Il s'est concilié dieu par son amour, il a donné du pain à celui qui avait faim, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à celui qui était nu, il a donné sa barque au voyageur."

On voit à ce sujet une inscription intéressante sur le pourtour de la caisse de momie N°. 10 du musée de Leide.

C'est une allocution, une hymne à Osiris et à d'autres dieux de l'enfer: voici la traduction du texte:

„Ces dieux donnent à ton âme de regarder le soleil." (11)

„Sa splendeur luit sur ton cadavre, elle t'enlève toute souillure."

„C'est le gardien de tes pieds, lorsqu'il est dans la barque, (12) au jour de la fête du labourage de la terre." (13)

„Ils louent ton nom." (14.)

„Après que tu as été oint, (15) ta tête a été couronnée," (16) comme justifié.

„Tu entres par les pylones." (17)

„Tu illumines (18) les deux côtés de l'enfer." (19)

„Tu montes (20) sur la balance (21) et ton pied reste en équilibre."

„Il n'y a pas d'outrage dans ta demeure de l'adoration."

„Etant mort tu as été oint de choses sacrées."

„Tu as été couronné d'un bandeau de fleurs (22) du champ de l'embaumement, du champ de couronnement."

Il résulterait de ce passage que les fleurs et les plantes destinées aux couronnes des momies étaient l'objet d'une culture spéciale. Je crois que c'était réellement le cas, nous y reviendrons tantôt.

On plaçait aussi des guirlandes autour du cou des momies, et ceci est exprimé dans le texte suivant de la même caisse:

„Lorsque l'offrande est élevée vers le crépuscule du jour, tu entres au séjour sacré. L'aiguille de la balance est immobile, on ne trouve pas (de souillures) au jour où tu montes sur la balance de la justification, toutes sortes de fleurs blanches sont autour de ton cou." (23)

Cette vieille coutume de couronner les morts c'est continuée jusqu'à maintenant. Comme à l'époque des Grecs et des Romains, la couronne se donne à celui qui excelle soit dans les sciences, soit dans les arts, soit à la guerre, soit dans les occupations de la vie pratique. La coutume de couronner les morts a été aussi pratiquée depuis des siècles. Il faut étudier de volumineux écrits pour connaître toutes les occasions dans lesquelles on les décernait, et de quelle manière on les faisait; depuis le livre de Caroli Paschalis sur les couronnes, publié à Paris en 1610, jusqu'à nos jours, se sont succédées de nombreuses publications, plus ou moins étendues sur ce sujet.

Clément d'Alexandrie dit que les morts s'ensevelissaient enveloppés de pourpre et couronnés de feuilles et de fleurs. Le législateur grec Lycurgue, qui vivait au neuvième siècle avant notre ère, modifia un grand nombre de coutumes des Spartiates, mais il maintint l'ensevelissement dans le pourpre et la couronne de feuilles d'olivier. Le Lacédémonien Cléomène enveloppa de pourpre le cadavre de Lydiada et lui déposa une couronne sur la tête.

Périclès couronne Paralus après sa mort et Pélopidas reçut un trophée de couronnes, lorsqu'il était tombé dans le combat.

Les Romains suivaient le même usage: la loi des XII tables, lex duodecim tabularum, le permettait. Lucien décrit la manière dont on s'y prenait, et c'est à cause de cette coutume que l'on appelait les morts coronati. Ælien enfin assure que Lycurgue a introduit l'emploi de l'olivier, mais que plus tard on l'avait changé en laurier.

Si l'on examine les objets qui ont été exhumés, on voit que ce que les auteurs racontent est vrai; ce n'est pas seulement le cas pour les Egyptiens, mais aussi pour les Grecs; ce sont les cadavres ainsi que les statues et les statuettes trouvées p. e. dans l'île de Chypre, qui fournissent la preuve. Pl. XIV.

Nous possédons au musée un morceau de couronne qui

imite un rameau de laurier. Sur une tige de bois sont fixées des feuilles en bronze, autour desquelles est pliée une feuille d'or, des grains de pâte dorée sont fixés alternativement entre les feuilles.

Le colonel Rottiers a trouvé ce fragment en 1820, en a fait don au colonel Coertsen, et celui-ci l'a offert au professeur Reuvens. Voy. la pl. XIII.

Une quantité de belles couronnes se sont conservées en Crimée, et il y en a d'autres encore dont on peut voir de beaux dessins, sous le mot caelatura, dans le magnifique dictionnaire des antiquités de MM. Daremberg et Saglio. Dans cet article Mr. Saglio dit que le musée du Louvre, celui de l'hermitage à Saint Pétersbourg, le musée Etrusque du Vatican, d'autres encore, renferment un assez grand nombre de ces couronnes qui imitent en feuilles d'or d'une extrême ténuité le feuillage de l'olivier, du laurier, du lierre, de la fève, de la vigne, de l'ache.

Après avoir examiné attentivement la publication des antiquités du Bosphore, planches III à V, je ne saurais admettre que les savants auteurs aient raison de voir dans la plupart des couronnes des imitations de feuilles d'ache. Je sais bien et admets volontiers tout ce qu'on a dit dans ces études au sujet de l'ache, l'apium, le céleri, mais je crois que la signification de la feuille qu'on indique comme feuille d'ache est différente.

Je crois que sont trois feuilles d'olivier combinées. Le dessin V, 4 nous fait voir très distinctement 3 feuilles, et si nous le comparons avec la belle couronne en bronze repoussé trouvée à Nymègue, pl. XIX, et conservée dans notre musée, nous voyons là aussi que ce sont trois feuilles liées ensemble qui forment la couronne, destinée à un chef d'armée, ou à quelqu' autre militaire, qui s'est distingué dans la guerre. Je crois pour cette raison qu'on a voulu imiter dans les III, N°. 1, 4; IV, N°. 1; V, N°. 4 des couronnes de feuilles

d'olivier, dans le IV, N°. 2, 3; V, N°. 2, 3 des couronnes de feuilles de laurier, et dans le N°. V, 1, une corona graminea obsidionalis, composée d'herbes et de fleurs sauvages. Voy. la pl. XV—XIX. Quoi qu'il en soit, il est certain, même s'il n'y avait, comme l'auteur des antiquités du Bosphore l'assure, qu'une seule couronne d'olivier parmi les restes de l'ancien monde grec ou romain, que d'après les auteurs classiques l'olivier a été employé bien souvent, qu'il a précédé le laurier et qu'il symbolise le triomphe.

Artémidore dit que la couronne d'olivier se décernait aux morts, parce qu'ils avaient vaincu dans la lutte de la vie.

L'olivier figure dans un mythe comme symbole du triomphe. Athéné et Poseidon devaient fonder une ville après le déluge, lorsque la terre commençait à reparaître. Celui qui ferait le don le plus excellent devait avoir le droit de fonder cette ville; Zeus fut pris pour Juge. Poseidon donna un port avec des vaisseaux, Athéné fit pousser un olivier; celle-ci fut déclarée victorieuse, reçut une couronne faite du feuillage de l'olivier, et la ville qu'elle fonda reçut le nom d'Athènes.

L'introduction de l'olivier était donc due à la sagesse hellénique ou à la déesse de la science et de la sagesse. Certes rien de plus vrai, car c'est en Grèce une plante de culture et qui n'est pas indigène, mais qui a été importée de l'Asie.

Mais si l'olivier n'est pas une plante indigène de la Grèce, il ne l'est pas non plus de l'Egypte, et s'il est vrai qu'il ne figure pas dans le grand nombre de fleurs, de feuilles et de couronnes qui ornent maintenant le musée de Boulaq, il n'en est que plus remarquable que nous en possédions deux couronnes, dont une même se trouve encore intacte, cachée sous sa bandelette sur la tête de sa momie.

Si les momies qui les portent appartiennent à la XXe jusqu'à la XXVe dynastie, nous pouvons déduire de là, comme date de l'introduction de l'olivier en Egypte, à peu près la XIXe dynastie, l'époque des grandes guerres avec l'Asie, de

la rencontre des peuples de l'Asie, de la Méditerranée et de l'Afrique, et je ne vois rien d'étonnant à ce que l'Egypte ait emprunté de l'Asie la coutume du couronnement des momies avec les feuilles de l'olivier en même temps qu'elle en a reçu l'olivier, car cet arbre n'est pas, que je sache, mentionné dans les inscriptions égyptiennes.

L'olivier a existé en Palestine déjà dans des temps très reculés; c'est le symbole de la victoire et de la paix.

Dans le livre d'Osée il est dit que l'on exporte en Egypte de l'huile d'olivier. En Egypte cette huile s'appelle peut-être matset. La première mention qui en soit connue se trouve sur la stèle du roi Ai, Rathotis conservée à Berlin, plus tard dans les listes des recettes publiées par J. Dümichen. Dans le Papyrus Ebers on la rencontre avec l'addition du mot kennt, graisse; la combinaison peut se traduire par huile graisse, ou huile qui est devenue de la graisse.

Parmi les noms propres de l'ancienne Egypte, feu de Rougé cite le nom d'un certain Tsau, nom qu'il lit Tsaabu; mais dans ce nom, l'arbre peut-être déterminatif; associé à ce nom est celui d'une femme appelée nekebt; c'est le mot hébreu qui signifie femme; il se pourrait que sous le premier nom se cachât l'olive, mais c'est douteux.

On trouve sous le N°. 11 de l'ouvrage de Delile l'olea europaea, en arabe zeytoun, désigné comme plante égyptienne. Théophraste assure qu'il croît à Thèbes; il dit: dans un grand bois de Thèbes on rencontre ..... les chênes, les persées en grand nombre, et les oliviers. L'huile de cet arbre, dit Théophraste, est aussi bonne que la nôtre et le bois est fort dur et a la couleur de l'arbre lotus.

Les Egyptiens observaient donc la coutume des Grecs des anciens temps, de couronner les morts de feuilles d'olivier, comme symbole de la victoire dans la lutte de la vie. Coutume probablement empruntée à l'Asie après le grand choc des peuples qui a eu lieu XV siècles avant notre ère.

Mais le mimusops, non plus, n'est point une plante indigène, elle a été importée de l'Ethiopie; c'est le cas, pour les trois variétés, mimusops Elengi, Kummel et Schimperi; M. Paul Ascherson a déterminé les feuilles de nos couronnes comme appartenant au mimusops Kummel. M. Schweinfurth, celles de Boulaq comme du mimusops Schimperi; en tous cas la différence est légère. Si l'on compare entre eux les spécimens que j'ai ici à ma disposition, certainement ceux de M. Ascherson sont plus épais. Si le mimusops est la persea, comme M. Schweinfurth le croit, il se pourrait que Théophraste l'eût vu à Thèbes, mais ce n'est pas le même arbre que le nehet de la déesse Isis, comme croit le même savant. Cet arbre est certainement le sycomore.

Le mimusops Kummel diffère en ceci du mimusops Schimperi, „A longer and especially a slenderer, weaker petiole and a more acute, less abrupty accuminate blade" et quant à l'anatomie de la plante: M. Schimper et Elengi „have a double layer of epidermal cells, a character they possess in common with the leaves from ancient tombs, whereas in the leaves of M. Kummel is only a single epidermal layer of cells."

Cette plante a donc été cultivée en Egypte et, depuis la XXVe dynastie au moins, on y couronnait les morts avec ses feuilles. Un texte intéressant à ce sujet se rencontre Dümichen Tempelinschriften 75. On voit par ce texte que les feuilles pour les couronnes venaient de Pount et de Tanuter. Un des Ptolemées présente une couronne et des feuilles à la divinité. Le texte dit que ce sont des échantillons coupés sur le domaine de Pount et des pièces coupées dans l'île de Socotera. (23.) Pl. XX—XXII.

Serait-ce peut-être parce qu'elle avait de la ressemblance avec le laurier et qu'on allait imiter la coutume grecque?

En Grèce, il paraît que l'on préféra plus tard le laurier.

Le laurier a remplacé l'olivier, probablement parce que l'arbre d'Appollon, avec toutes ses qualités utiles et médicales, finit peu à peu par jouer parmi les plantes un rôle proéminent dans la vie des Grecs.

Cette plante était honorée et peut-être adorée en public et en particulier. On en portait des bâtons comme sauvegarde, ou l'on en mâchait les feuilles comme préservatif.

Il se peut pourtant aussi que le mimusops ait eu une signification funéraire, mais puisque il n'est certainement identique ni à l'arbre d'Isis, ni à celui d'Osiris mentionnés dans le livre des morts, cette explication me paraît peu probable.

Outre ces deux espèces de plantes, nous savons que la momie de Ramses portait une couronne de mimusops Schimperi, dans laquelle il y a des pétales de la nymphaea caerulea entrelacés. La nymphaea lotus, comme je l'ai demontré dans une étude spéciale sur cette plante, ne se rencontre que très rarement sur les monuments et probablement l'ancienne Egypte l'avait en mince estime; il en est de même pour l'Arabe de nos jours, qui dit que la première espèce est pour les Arabes, mais la seconde pour les cochons.

Le cadavre de Ramses II portait des fleurs de la Nymphaea caerulaea fixées à des bâtons, longs de 30 centimètres, cachés sous les bandelettes qui enveloppent la momie.

Le corps d'Amenhotep I portait les mêmes feuilles et fleurs, mais en outre celles de l'acacia nilotica, du carthamus tinctorius, de l'alcea ficifolia, et du salix safsaf. Les deux premières espèces se trouvent aussi à Leide, mais les deux autres y manquent.

Un chimiste nommé Thomson dit avoir démontré que le rouge des bandelettes de momies serait tiré du Carthamus.

Je n'ose dire ce que le saule peut signifier dans les couronnes, il ressemble à l'olivier, et quant au dessin de Schweinfurth, l'auteur dit lui-même que les dentelures en sont trop aiguës (A separate leaf of the salix, the teeth represented too sharp).

L'alcea ficifolia n'aura pas eu d'autre destination que celle de servir à orner la couronne; cette plante vient de la Syrie et du Liban.

Les momies d'Amenhotep I et d'Aahmes sont couronnées de salix, celle d'Aahmes portait aussi des fleurs de delphinium orientale et de sesbania aegyptiaca, enfin il s'y trouvait du citrullus vulgaris, espèce de coloquint, et du parmelia furfuracea, lichen importé de Grèce en Egypte. Les Arabes d'aujour-d'hui le mêlent à leur pain pour en rehausser le goût. On en a trouvé, tout un panier mis à part dans le tombeau de Deir el Bahari. Schweinfurth en conclut qu'il y a eu, à une époque fort reculée, 1000 ans avant notre-ère, des relations commerciales entre l'Egypte et la Grèce. Voy. la pl. XXIII. Enfin il a découvert aussi parmi ces restes de plantes une petite botte d'herbes halfa, leptochloa bypinnata, l'evragrostis cynosaroides. Nos couronnes de Leide sont composées de la même manière que celles de Boulaq; les mieux tressées sont les couronnes d'olivier.

Voici comment on les fait:

On coupe dans une feuille de palmier doum, pl. XXIV, une petite bande, d'environ 3 millimètres de largeur, que l'on fait aussi longue que possible, fig. 1; on prend ensuite une feuille d'olivier ou de mimusops fig. 2, 3, que l'on plie en deux, environ par la moitié, fig. 4; on prend ensuite un pétale de nymphaea, fig. 5, ou une fleur d'acacia, fig. 6, 8, de chrysanthémum, fig. 9, ou de centaurea, fig. 7, 11, et on la pose dessus; enfin on y applique la bande N°. 1 et on plie la feuille avec les ornements, fig. 7. On prend ensuite deux fils très minces, découpés dans une feuille de palmier doum, et l'on s'en sert pour coudre les feuilles ensemble, comme fig. 7, 12, 15.

Lorsque la bande est assez longue, on en réunit les extrémités au moyen d'un bouton ou d'un nœud; parfois on tresse

un fil ou cordon, composé de plusieurs fils minces, on en fait une bande en le tordant, et en passant autour un fil qui contient les fils tordus, XXV. 6. Quand ce cercle est achevé on y ajuste, au moyen d'un fil, la couronne de feuilles. La couronne avait parfois au bouton ou au noeud une fleur de nymphaea caerulea, comme on le voit sur les dessins: cette fleur tombait alors sur le front de la momie, comme c'est le cas pour 3 fleurs de nymphaea qui se voient sur le couvercle d'une caisse, N°. 2, à Leide. Les caisses de momie du musée de Leide, qui ne remontent pas au de là de la XVIIIe ou XIXe dynastie, présentent des couronnes presque toujours fort simples; ce sont des feuilles vertes juxtaposées, d'où pendent des pétales de la nymphaea caerulea.

J'ai expliqué de mon mieux la signification, l'origine et la structure de la couronne des momies. C'est la couronne qu'on accordait après une vie de justice et d'amour envers les dieux et le prochain, l'idéal de l'Israëlite et du Chrétien. Vous vous rappelez la scène de l'église dans le Faust quand l'orgue fait entendre la musique du „Judex ergo cum sedebit, quidquid latet adparebit, nil inultum remanebit" et la pauvre Marguérite perd connaissance. C'est l'expression de la croyance dans la justice éternelle aussi vieille que la civilisation égyptienne.

Cette croyance en effet est naturelle à l'homme. Comme qu'on appelle le juge suprême, Osiris, Jéhova, le Seigneur, la conscience individuelle, ou la conscience publique, partout l'homme est obligé d'en tenir compte. Qui de nous oserait dire de lui-même avec l'auteur de la seconde épitre à Timothée (4, 8): „Au reste la couronne de justice m'est réservée, et le Seigneur juste juge me la donnera en ce jour-là."

Pour tous „ce jour-là", revient chaque jour. Tous les jours sous une forme ou sous un autre, la couronne se décerne ou se refuse. Notre vie de travail n'a sans doute pas pour but de remporter cette récompense, mais qui refuserait de la recevoir.

L'usage si naturel, si rationel, si rempli de hautes pensées et de poésie, de couronner les vainqueurs, ne sera pas aboli. Nous ne saurions mieux exprimer d'une manière visible notre amour et notre vénération, que par ce simple symbole, pour la possession duquel on luttait jusqu'à la mort dans le monde antique, et que les hommes éclairés XIXe siècle ne méprisent nullement.

I.

Traduction du Chapitre XIX.

De Rougé.

Chapitre de la couronne de la justification.

Birch.

The chapter of the crown of justification.

Pierret.

Chapitre de la couronne de vérité de parole.

Chapitre de la couronne de la justification. (1.)

Texte.

Birch. Said to (By) the Osiris.

Pierret. Dit l'Osiriren N.

Paroles pour N. N. l'Osiris le justifié (qui a dit la vérité.)

Birch. Thy father Tum has bound thee with this good crown of justification, with that living forepart (frontlet); beloved of the gods, thou livest for ever.

Pierret. Ton père Toum a disposé cette belle couronne de vérité de parole à ton front, tu vis aimé des dieux, et vivras toujours.

Ton père Atum, le père des dieux, a tressé pour toi cette belle couronne de la justice, ce fronteau vivant aimé de tous les dieux (2), tu vis pour l'étermité.

Birch. Osiris who dwells in the west, has justified thy word against thy enemies.

Pierret. Car Osiris résident de l'ouest a fait ta parole être vérité contre tes ennemis.

Voilà! a fait vérité Osiris, résident de l'ouest, ta parole, contre tes ennemis.

Birch. Thy father Seb has ordered to thee all his issue.

Pierret. Ton père Seb t'a transmis tout son héritage.

— Ton père Seb a ordonné pour toi tout son domaine (3.)

Birch. Mayest thou beseech with justification, Horus the son of Isis, the son of Osiris, on the throne of thy father the sun, to overthrow all thy enemies.

Pierret. Va! commandé par la vérité de parole de Horus fils d'Isis et d'Osiris, sur le trône de ton père Ra, pour le renversement de tes ennemis.

Que tu sois loué (4) comme justifié Horisiesis....! fils d'Osiris, sur le trône de ton père Ra, toi qui fais tomber tes ennemis.

Birch. Tum has ordered to thee the earth (twice).

Pierret. Toum t'a légué la double terre (Bis).

— Il a ordonné pour toi les deux parties de la terre bien organisées (5).

Birch. The gods have repeated the good fact (hand) of the justification of Horus the son of Isis, son of Osiris, for ever and ever, of the Osiris, for ever and ever.

Pierret. Toum t'a légué, la collection des dieux t'a conformé, le beau talisman de la vérité de la parole d'Horus, fils d'Isis et d'Osiris pour toujours, d'Osiris éternel et immortel.

— C'est aussi l'ordonnance d'Atum, c'est une répétion faite par le cercle des dieux, du belle acte de la justification de Horsiesis le fils d'Osiris, pour l'éternité, pour toujours, à Osiris le défunt. [Pour l'éternité et pour toujours.]

Birch. Osiris, who dwells in the west, has collected together every god and goddess, who is in heaven and on earth to justify Horus the son of Isis, the son of Osiris, against his enemies, before Osiris who dwells in the west, to justify Osiris against his enemies, before Osiris the good being, son

of Nu the day he is justified against Set and his associates, in Annu (Heliopolis) the night of the battle to overthrow the profane before the great chiefs in Abydos, the night of justifying Osiris against his enemies.

Pierret. Osiris résident de l'ouest a réuni la double région, tous les dieux et toutes les déeses, tout ce qui est dans le ciel et qui est sur la terre (tout cela se maintient) parce que la parole de Horus fils d'Isis et d'Osiris fait la vérité contre ses ennemis, devant Osiris résident de l'ouest, parce que la parole de l'Osiris N. fait la vérité contre ses ennemis, devant Osiris résident de l'ouest. Etre bon, fils de Nout, ce jour où sa parole fait la vérité contre Set et ses compagnons, devant les grands divins chefs d'An, cette nuit du combat et du renversement des mauvais; devant les grands divins chefs d'Abydos ce jour où la parole d'Osiris fait la vérité contre ses ennemis.

— Osiris résident de l'ouest a réuni les dieux du monde inférieur et supérieur (6) chaque dieu, chaque déesse, soit qu'il réside dans le ciel, soit qu'il réside sur la terre, pour proclamer juste Horsiesis devant ses ennemis, en présence d'Osiris le résident de l'ouest et aussi pour proclamer juste Osiris le défunt devant ses ennemis, en présence d'Osiris le résident de l'ouest, l'être bon, le fils de Nout, à ce jour qu'il est proclamé juste devant Set et ses compagnons, en présence des grands chefs qui habitent Héliopolis, dans cette nuit du combat, lorsque (Horus) faisait tomber les impies, en présence des grands chefs qui habitent Abydos, dans cette nuit de la justification d'Osiris contre ses ennemis, etc.

Birch. If this chapter is said over a divine crown, placed on the head of a person, after thou hast given fuming incense to the Osiris, it makes him justified against his enemies. Wheter dead or alive, he is one of the servants of Osiris, drink and food are geven to him before that god.

Pierret. Dire ce chapitre sur une couronne sacrée, à placer sur la tête du défunt. Lorsqu'on aura offert l'encens à l'Osiris N. le don lui sera concédé de faire la vérité par la parole contre ses ennemis, mort ou vivant; il sera des suivants d'Osiris, et des boissons et des aliments lui seront donnés devant ce dieu.

— Ce chapitre est prononcé sur une couronne sacrée, à placer sur la tête de l'individu et tu mettras de l'encens pour le défunt sur le feu, cela le fait un justifié contre ses ennemis dans la mort comme dans la vie. Il sera un des serviteurs d'Osiris et on lui donnera das boissons et des aliments en présence de ce dieu.

Birch. It is to be said by thee prayers.
Pierret. Tu diras ce chapitre le matin, le matin.
A prononcer par toi le matin deux fois.

Birch. It is great protection in pure clothes (safety) for millions of times.
Pierret. Et il sera d'une grande efficacité en vérité.
C'est une grande corroboration, dans l'habit de la justice pour des millions de fois.

II.

Chapitre 97, 2.

Birch. I am creator in your heart.
Pierret. J'ai la bienveillance de tes cœurs.
— Je suis formé de vos cœurs.
Birch. I make myself by for the eldest.
Pierret. Je me présente en grand, fils du très grand.
— Car je suis le grand, fils du très vénérable.
Birch. I have not given to the profame. I come to you.
Pierret. Il ne m'est pas fait de mal, j'apparais vers vous.

— Je ne me suis pas livré à ces péchés qui sont dans vos bouches (8).

Birch. The well has come through me, I wash in the pool of Peace.

Pierret. Je traverse le courant en homme pur dans le bassin de conciliation.

— Le produit du terrain, qui est à lui, est pour toi.

Je suis lavé dans le bassin de la pacification.

Birch. I draw waters from the divine Pool under the two sycomores of Heaven and Earth.

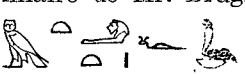
Pierret. Je suis sauf par la couronne sacrée du sycomore.

— Je suis mis en équilibre qar la couronne divine sous les sycomores.

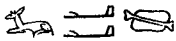
Commentaire.

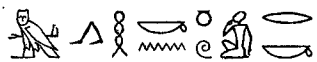
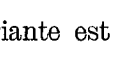
(1.) . On s'est accoutumé dans les publications de divers savants, parmi nos collègues, à traduire cette expression par vérité de la voix, ou faire vérité la parole. On a choisi cette expression parce qu'on craint de ne pas représenter assez précisément l'idée de l'ancienne Egypte en se servant du mot de justification. Or Brugsch a démontré, à ce qu'il me semble, la justesse de notre traduction, dans le supplément de son dictionnaire, p. 533 et ss., als Sieger hervorgehn nach einer richtlichen Verhandlung, die Rechtfertigung.

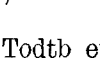
(2.) m-hat-k tui-anxt, merut, ntr-u.

Je traduis ce passage par ce frontal vivant aimé de tous les dieux, Mr. Birch traduit m-hat, par forepart, frontlet. Dans le dictionnaire de Mr. Brugsch, supplément pag. 75, on lit la forme  das Diadem

das was an seiner Stirn ist, suivi du pronom démonstratif, le participe au feminin. Je crois que cette signification est celle de notre texte.

(3.)  Ce mot signifie morceau de viande, et, de là, sa chair et son sang, sa progéniture, l'héritier, l'héritage. L'héritage de Seb, le domaine dont Seb est le possesseur et dont son fils est l'héritier. Seb t'a légué, ou a ordonné pour toi, tout son domaine.

(4.)  la variante est  C'est une forme de l'optatif de hknnu, louer, louage, hymne.

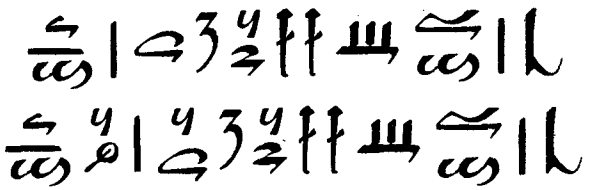
(5.) tous les textes ont tm-ti après le mot tu-t mrs. Birch et Pierret ne le traduisent pas; je crois qu'il faut tenir compte de ce mot. On pouvait penser, d'après les textes de de Rougé et de Leide XVI, à la forme à cause des phonétiques  mais le Todtb et la description ont , c'est pour quoi je traduis la phrase, non pas par les deux terres ensemble, mais par les deux terres bien organisées, perfectionées.

(6.) Le mot atur désigne une résidence du dieu suprême, c'est ainsi que le ciel inférieur, de même que le ciel supérieur est divisé en douze atur ou terrains, où réside d'heure en heure le dieu soleil. Les deux atur sont alors, soit toute l'Egypte divisée en deux terres, ou mondes, ou empires distincts, le Sud et le Nord, la haute et la basse Egypte, soit l'univers entier, divisé en deux, le ciel inférieur et supérieur. C'est dans ce dernier sens que je prends le mot dans notre phrase, puisqu'il y est mis en rapport avec les dieux.

(7.) Chapitre 97, 2. La phrase initiale fait deviner l'idée de l'auteur: Moi je suis un bien-formé, ou je suis formé dans

vos coeurs, ou de vos coeurs. Le défunt se déclare identique à l'être suprême, ou à un être du rang le plus élevé. Le déterminatif 𓂋 démontre qui'l s'agit du cœur lui-même, et non pas d'une préposition.

(8.) La phrase pr-r-tn du Todtenbuch est probablement fautive, Rit. de Rougé et Leide XVI ont tous les deux la formule:



Les péchés qui sont dans vos bouches, c'est-à dire: le défunt s'est excusé des péchés qu'il n'a pas commis. Il faut supposer que la confession négative était une réponse sur à demande. Le dieu demande: As-tu blasphémé contre ton père? Réponse: Je n'ai pas blasphémé contre mon père. Les péchés dans la bouche des dieux sont donc les péchés désignés par les dieux du tribunal.

(9.)

Mas n-utb-fhr-k, comme lisent les manuscrits de Rougé et Leide XVI, est fort difficile à comprendre. Mas est ce qui est apporté, ou apporter, on le dit des offrandes, ce qui est apporté, les produits du champ, la récolte. Utb est un mot qui permet des traductions différentes selon les déterminatifs. Ici je crois que c'est le mot Uteb dans le sens de terrain à côté des rivières, de dune ou de sables des bords de l'eau.

„Le produit de son terrain, du défunt, est pour toi." Ce serait donc le sens de la phrase.

(10.) Le reste ne présente pas de difficultés sérieuses.

Mr. Birch a méconnu le sens du mot mehu et Pierret celui du mot Xer, au dessous de; c'est sous le sycomore que le défunt est lavé et purifé et qu'il reçoit la couronne sacrée, à l'entrée de l'enfer.

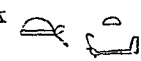
(11.) L'inscription du contour de la caisse de momie N°. 10 de Leide est deux fois répétée. Les variantes sont de peu d'importance; la première est une variante de phrase. Ils donnent à TON AME à voir le disque solaire; l'autre texte dit: ils donnent à ton ACHU, ESPRIT, de sortir pour voir le disque solaire. Pour le sens, elles ne présentent pas de différence réelle.

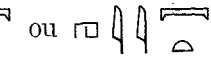
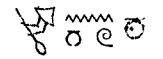
(12.) La seconde variante se lit, nšm-urt, la barque vénérable ou grande, tandisque l'autre texte a nšm-Ur-u, la barque des vénérables, ou grands.

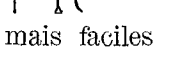
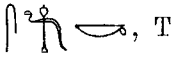
(13.) Heb-ha-nebu, cette fête se célébrait probablement au printemps. On peut traduire par fête des jardins. Les jardins étaient mesurés pour ceux qui y avaient droit, après l'inondation, Brugsch dict. p. 967, où il cite le mot et supplément p. 794.

(14.) Nas-u se lit dans la variante nas-nu. La dernière forme doit représenter la forme plurielle peu usitée.

(15.) Haken est déterminé dans le texte, soit par le couteau, soit par le bras armé; le mot signifie oindre, dérivé de hkn, huile à oindre.

(16.) Le groupe se lit mahu, et signifie couronner; la forme pléine peut se voir ci-dessus. Le verbe comme tel se recontre ici pour la première fois. A la fin de la phrase nous le rencontrons encore dans la forme  le champ du couronnement, probablement un jardin où l'on cultivait les plantes pour les couronnes des momies.

(17.) Le texte est mutilé après le mot macheru. D'après le doublet le mot pr doit suivre. Pr-k, tu sors, de quoi? du . Ce mot doit être la . La forme plus longue est ou  Comp. Brugsch, Lex. 891 et supplément, 745, un palais, propylée, les pylones d'entrée. Tu quittes les pylones à l'intérieur, ou au dedans; c'est-à-dire, il entre le enfer ou . Le signe doit se lire ici Xennu Comp. Br. dict. p. 1094. Le signe Xennu se rencontre comme déterminatif figuratif après le mot  Br. dict. suppl. p. 935.

(18.) La variante bien lisible de est  Toutes les deux sont fautives, mais faciles à rétablir par  , Tu éclaires.

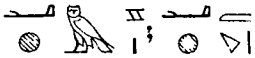
(19.) Attu, déterminé par les deux signes , désignant la moitié d'un objet, une aune, signifie les deux parties du monde inférieur. On se figurait le monde sous la forme d'un plat oblong, rond aux deux extrémités, séparées en deux par le Nil terrestre, le Nil infernal, et le Nil céleste. Le soleil naviguant sur ce Nil illuminait alors les deux parties de ce monde, le côté gauche et le côte droit. At signifie une partie. Les deux attu, sont ici pris au pluriel, c'est donc une série de plusieurs paires d'attu, parce qu'à chaque heure, soit de la nuit, soit du jour, le soleil parcourait un autre compartiment ou subdivision du monde, divisé de la même manière.

(20.) se lit hab-k, s'approcher de, entrer, comp. Brugsch. Dict. Supp. 748. Ici, monter dans le bassin de la balance.

(21.) Hkn ou hnk, le bassin de la balance, d'après Br.

dict. p. 970, ou l'équilibre; le déterminatif du mot paraît trancher la question en faveur de l'équateur.

(22.) S-xef-n-oh-u, un bandeau de fleurs; toutefois Oh est déterminé plus d'une fois par une couronne et signifie alors une couronne de fleurs, comme nous disons j'ai des fleurs, pour un bouquet de fleurs etc.

Les fleurs étaient cultivées ou coupées dans le champ axem et le champ du couronnement. Le premier mot se rencontre peut-être sous les formes  Le signe est douteux, mais je ne saurais le lire autrement. Certainement la phrase a en vue la culture spéciale de plantes ou de fleurs pour les couronnes des momies.

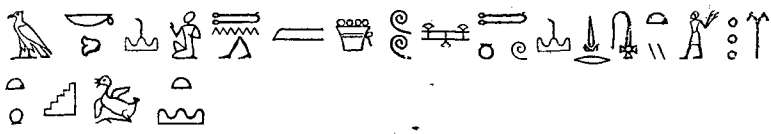
(23.) On rencontre le texte dans les Tempelinschriften de Dümichen Pl. LXII. Un des Ptolémées offre deux feuilles oblongues, comme celles des couronnes, aux dieux. Le texte est fort mutilé, mais puisqu'il contient une allitération, on peut, sans beaucoup de peine, le reconstruire ainsi:

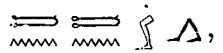
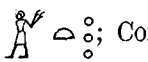
„L'individu qui prépare le kumi, allume l'encens de Kanus."

D'après le contexte, le premier mot doit commencer par un k; mais le trait | étant resté, j'ai cru nécessaire de ne pas le changer, et en le comparant avec la planche LXIV, je crois devoir lire le groupe sa-kesenti ou kersenti-sa. Un individu artiste qui prépare quelque chose. Comp. Brugsh dict. s. v. maseni pag. 639, l'allitération de notre texte me fait penser que nous devons lire le signe dans ce groupe, non pas mes, mais kes.

Kanes ou kanus, est suivi de , qui ne présente pas de sens: je propose de lire . Kenus est une contrée de la Nubie.

La planche LXV de Dümichen représente une couronne; le texte est mutilé aussi.

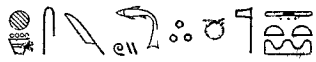


Le premier oiseau doit être là, peut-être, à cause de l'allitération, *t'*. Alors nous lirons T'akar; mais Akr, ou plutôt Ark, était un nom de ville au sud de l'Egypte dans l'Abyssinie, des listes, Algeden, Algodene de nos jours. Mariette, listes de Karnak p. 54. C'est alors l'étranger d'Arak, ou d'Alka qui se dirige, , semblable à  , vers la frontière de Tennu, ou Tahennu, pays au sud de l'Egypte, près de Pount (Br. Zeitschr. 1882, p. 34.) Il allume l'Anti, l'encens ; peut-être le signe qui manque doit il être . Br. Dict. 1697, brûler, se trouve très souvent dans les recettes de l'encens, kyphi. Anti est exprimé par l'individu qui recule an. Ce mot a été écrit ou  ; Comp. Br. Dict. 203. L'anti, l'encens, était un des plus précieux produits de Pount, des Somali. Tent-t'a signifie un haut trône, parfois sous un baldaquin.

Cette couronne vient donc aussi des frontières de l'Egypte, de l'Abessynie. L'habitant d'Alka se rend aux frontières de Tennu; il brûle l'encens devant le trône du dieu.

Mais le dernier texte nous apprend encore plus précisément que les couronnes venaient des Somali; Dümichen LXXV.

„Le jardinier taille les arbres sur ce domaine de Pount."



„Il coupe les plantes odoriférantes de Tanuter, Socotera."

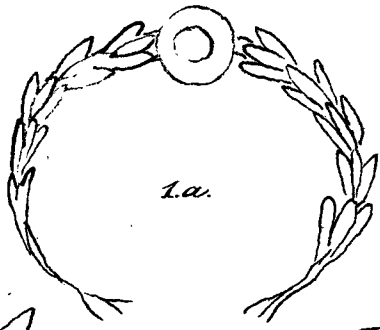
Xau-u sont probablement des feuilles fraiches, ou sèches, qu'on apportait des Somalis pour les recettes du Kyphi, pour lesquelles les prêtres se donnaient tant de peine. Brugsch traduit la phrase comme suit en allemand, p. 1067: Der Balsam Schneider trennt los (sc. den Balsam) auf dem gebiete des Landes Punt (einsammlen die wohlriechenden Hölzer von Arabia felix.)

Soit qu'on cultivât alors les plantes du Somali dans un jardin du temple, soit qu'on les fît venir de ce pays, comme la reine Makara de la XVIIIe dynastie le faisait, en tout cas nous voyons que depuis la XVIII dynastie on les employait pour les odeurs à brûler et pour les couronnes offertes aux dieux, ou mises sur les têtes des momies.

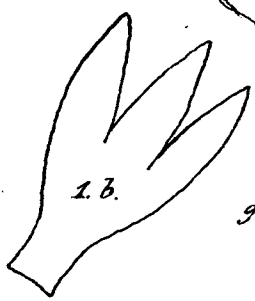
P.S. Depuis que j'ai lu cet article devant l'assemblée du congrès dans la sectien africaine, il paru deux études sur les plantes de l'Egypte ancienne.

G. Schweinfurth: Neue Beitrage zur Flora des alten Aegypten. (Briefliche Mittheilung an Herrn P. Ascherson).

Bulletin de L'institut Égyptien, 1882. De la Flore Pharaonique par M. Schweinfurt.

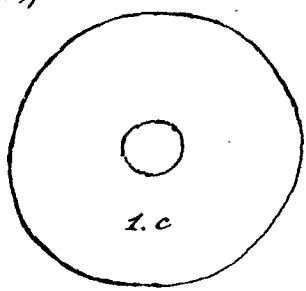


1.a.



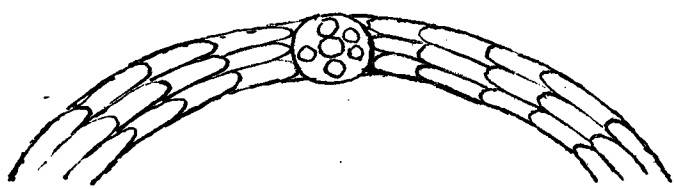
1.b.

gr. nat.

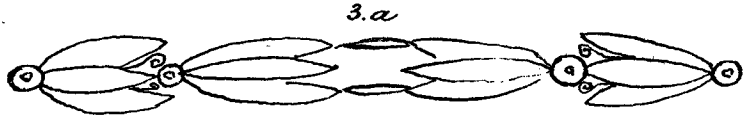


1.c

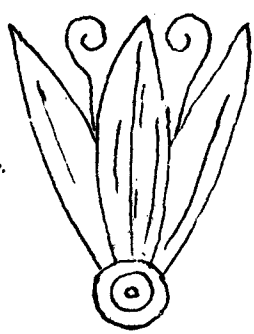
2.



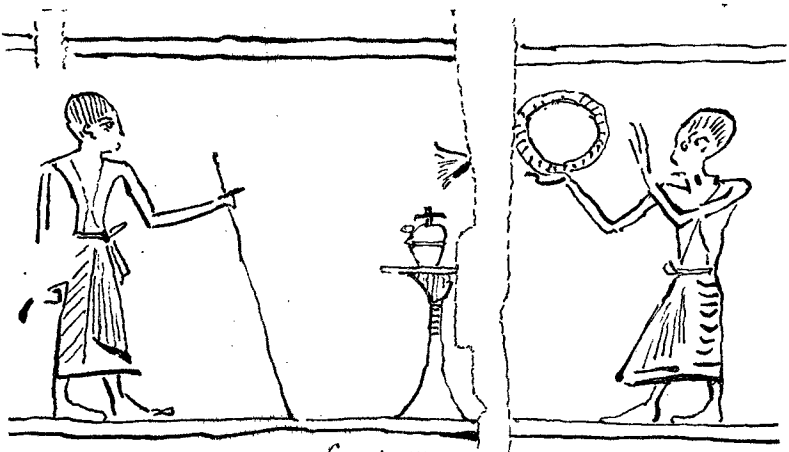
3.a



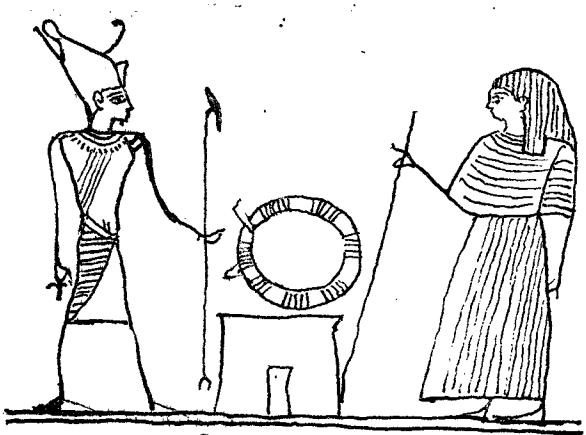
gr. nat.



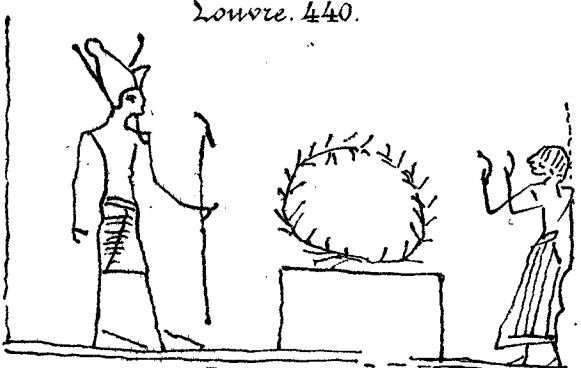
3.b.



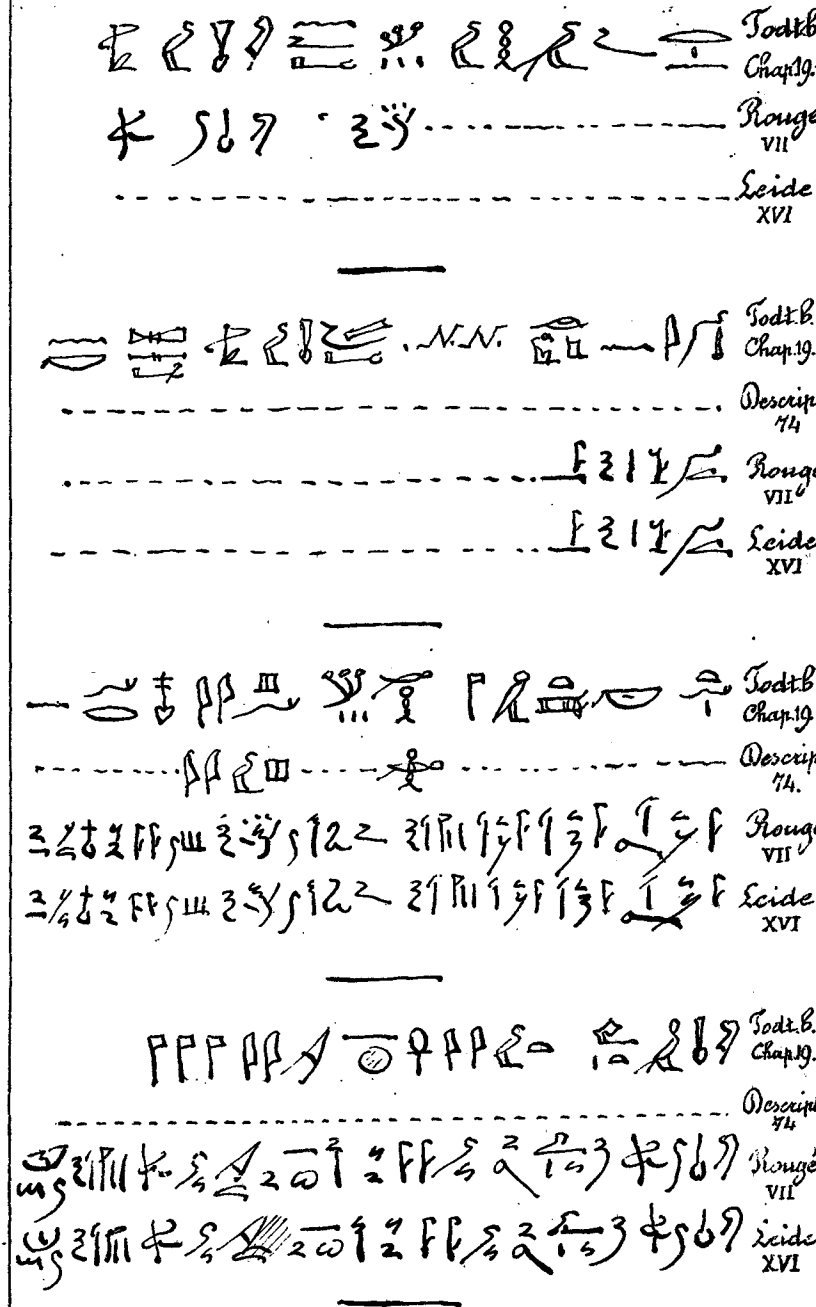
Leide. XVII.

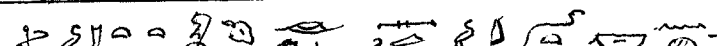


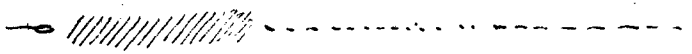
Louvre. 440.

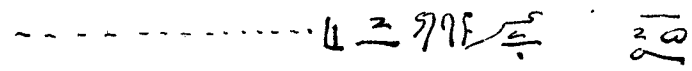


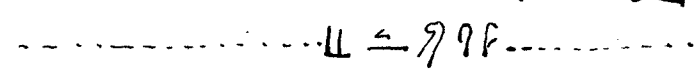
Rougé. VII.

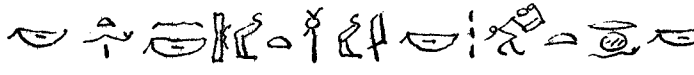

Todt.b. Chap. 19.1
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b. Chap. 19.1
N.N.
Descript. 74
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b. Chap. 19.1
Descript. 74.
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b. Chap. 19.1
Descript. 74
Rougé VII
Leide XVI

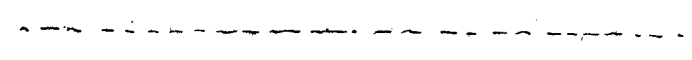

Todt.b. Chap. 19.2


Descript. 74.

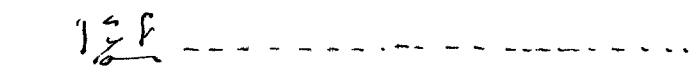

Rougé VII

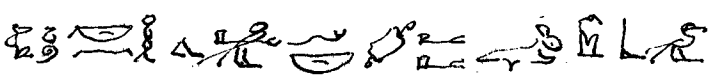

Leide XVI

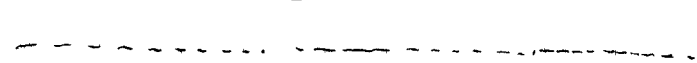

Todt.b. Chap. 19.2


Descript. 74.

Rougé VII.

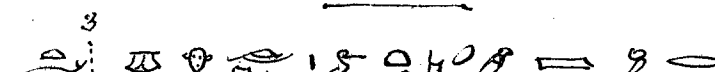

Leide XVI

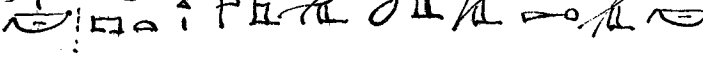

Todt.b. Chap. 19.2

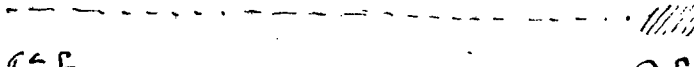

Descript. 74.

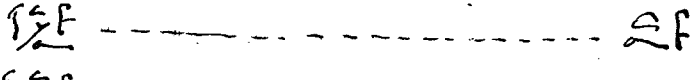
Rougé VII.

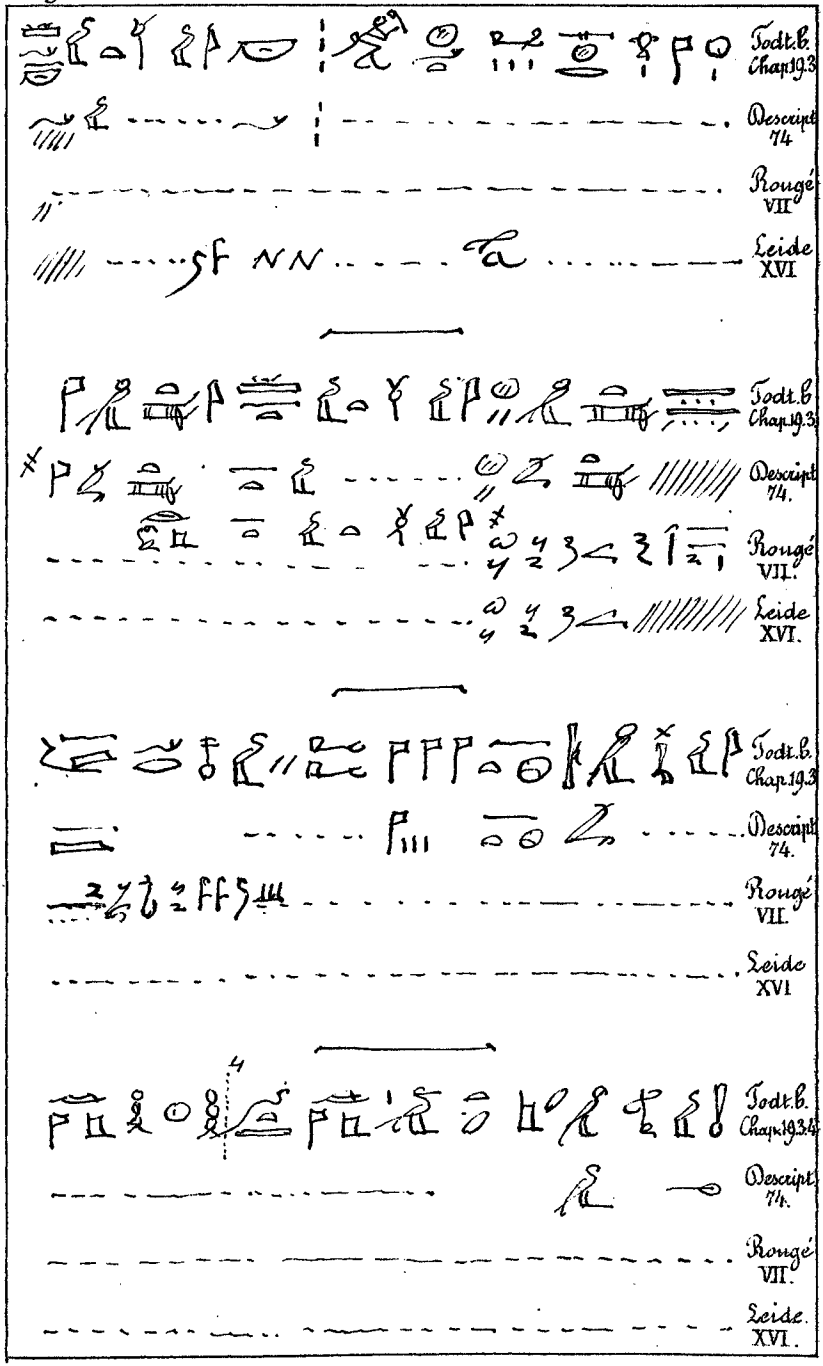
Leide XVI

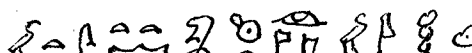

Todt.b. Chap. 19.2,3


Descript. 74.

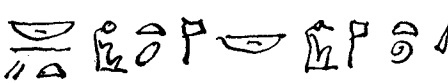

Rougé VII.


Leide XVI.

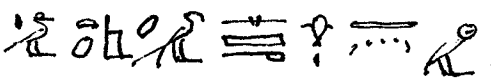

Todt.b. Chap.19.3
Descript 74
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b Chap.19.3
Descript 74.
Rougé VII.
Leide XVI.
Todt.b. Chap.19.3
Descript 74.
Rougé VII.
Leide XVI
Todt.b. Chap.19.3
Descript 74.
Rougé VII.
Leide. XVI.



Todt. b. Chap. 19. 4.
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI.

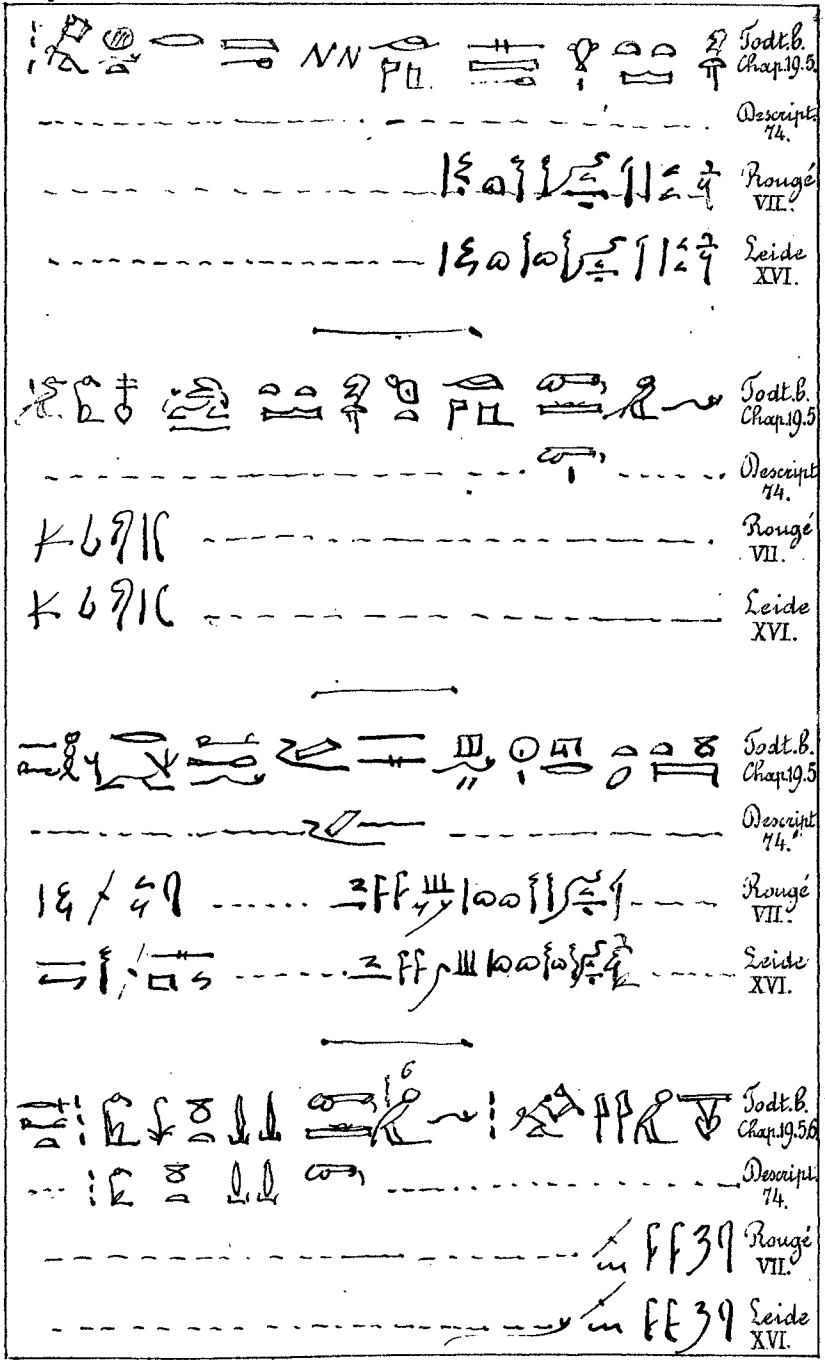


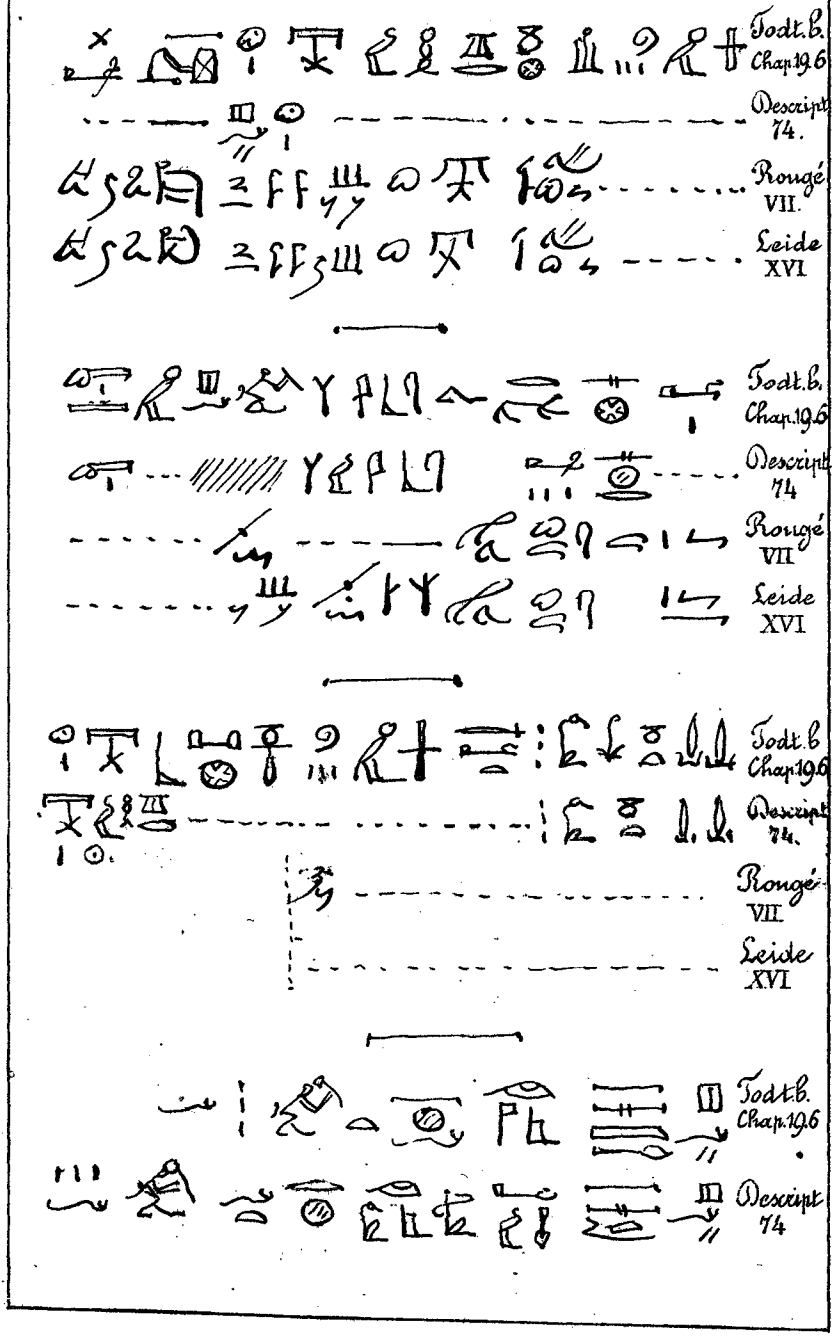
Todt. b. Chap. 19. 4.
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI.



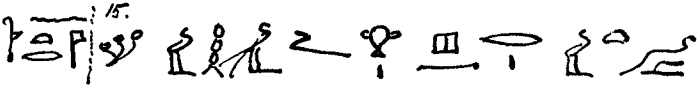
Todt. b. Chap. 19. 4.
Descript. 74
Rougé VII
Leide XVI.

Todt. b. Chap. 19. 4. 5.
Descript. 74
Rougé VII
Leide XVI.

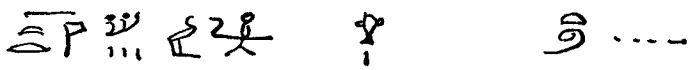

Todt.b. Chap.19.5
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI.
Todt.b. Chap.19.5
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI.
Todt.b. Chap.19.5
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI.
Todt.b. Chap.19.5
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI.


Todt.b. Chap. 19.6
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI
Todt.b. Chap. 19.6
Descript. 74
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b Chap. 19.6
Descript. 74.
Rougé VII.
Leide XVI
Todt.b. Chap. 19.6
Descript. 74

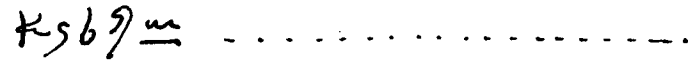
15.



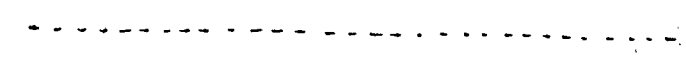
Todt.b. Chap. 19. 14, 15



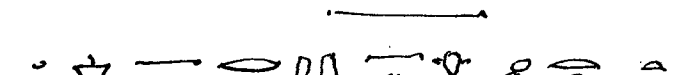
Descript. 74.



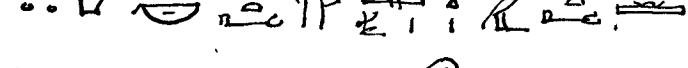
Rougé VII



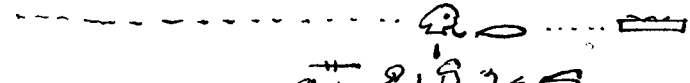
Leide XVI



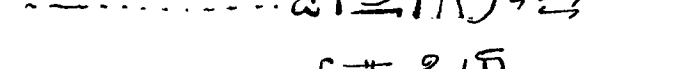
Todt.b. Chap. 19. 15.



Descript. 74.

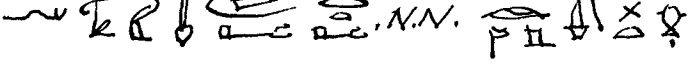


Rougé VII



Leide XVI.

Todt.b. Chap. 19. 15

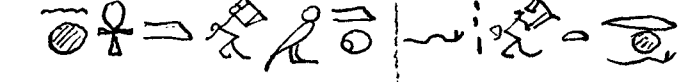


Descript. 74.

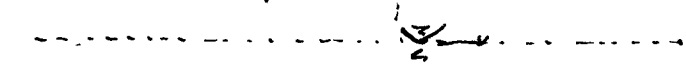
Rougé VII.

Leide XVI.

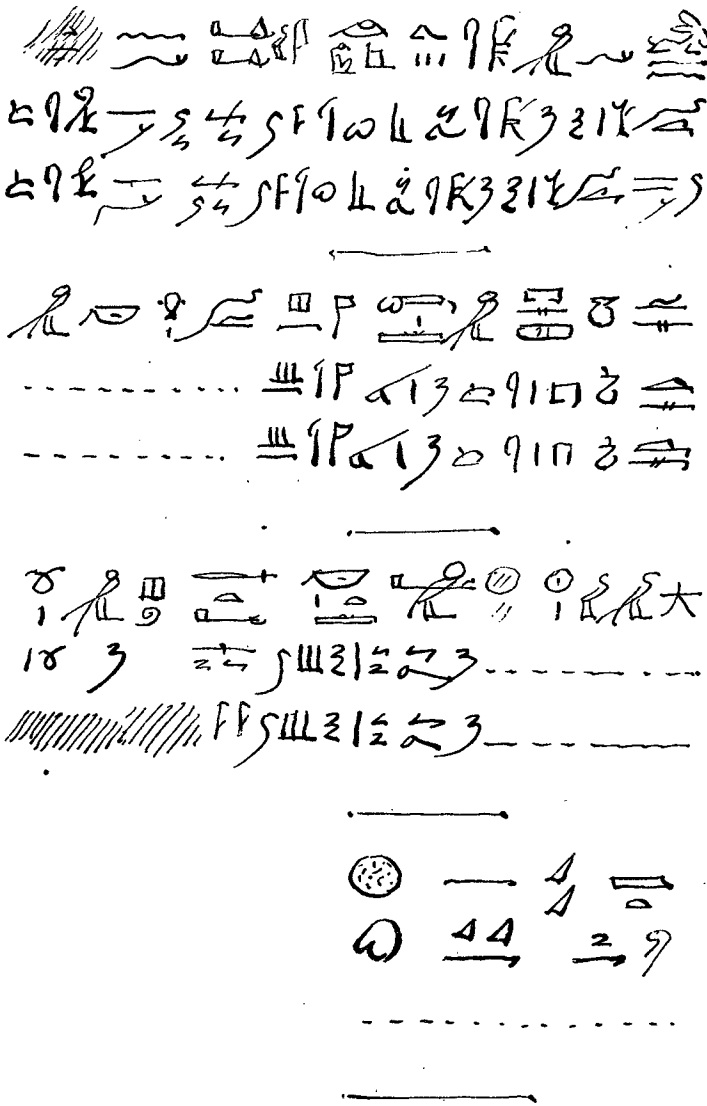
Todt.b. Chap. 19. 15, 16

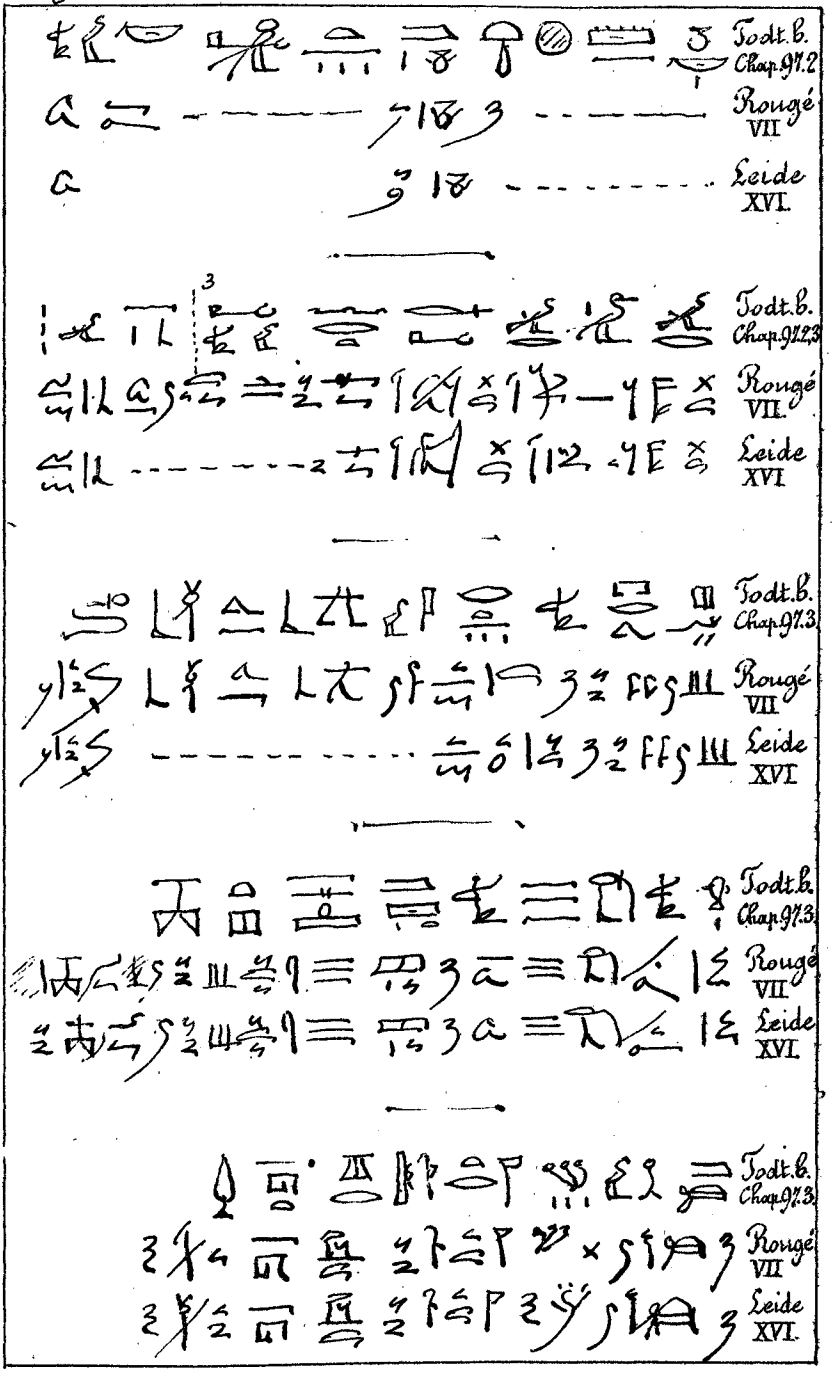


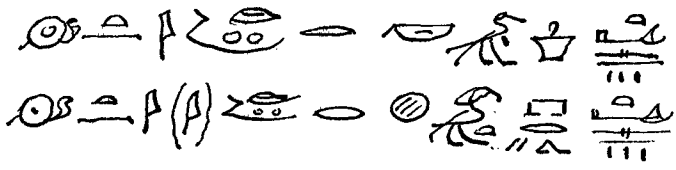
Rougé VII.



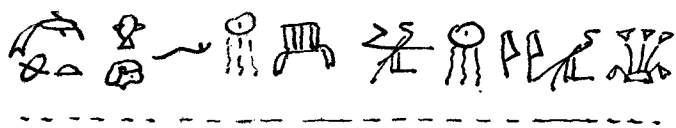
Leide XVI

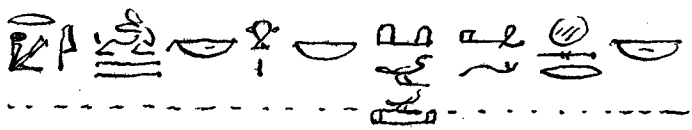

Todt.b Chap.19.16
Rougé VII.
Leide XVI.
Todt.b Chap.19.16
Rougé VII.
Leide XVI
Todt.b. Chap.19.16.
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b Chap.19.16
Rougé VII.
Leide XVI.

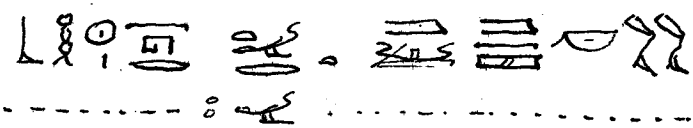

Todt.b. Chap. 97.2
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b. Chap. 97.2,3
Rougé VII.
Leide XVI
Todt.b. Chap. 97.3
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b. Chap. 97.3
Rougé VII
Leide XVI
Todt.b. Chap. 97.3
Rougé VII
Leide XVI

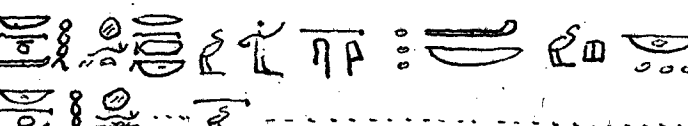


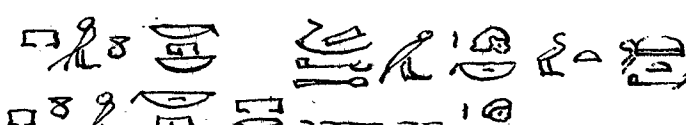
Caisse de Momie de Leide 10.a

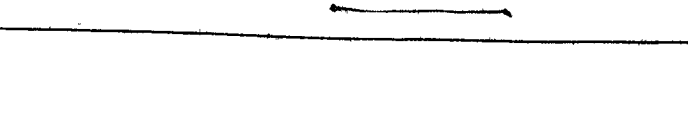




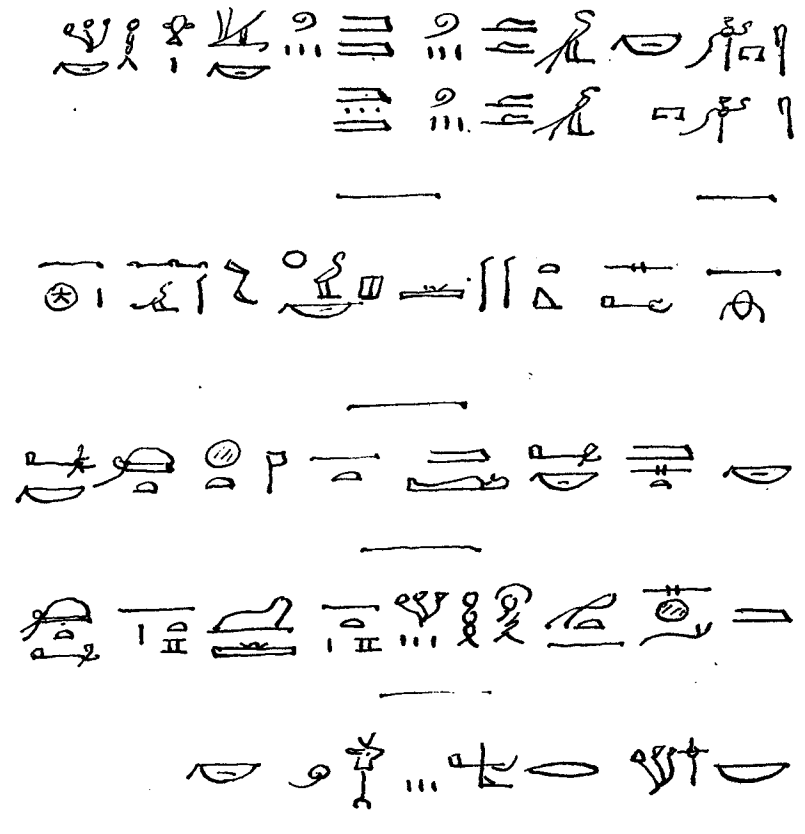




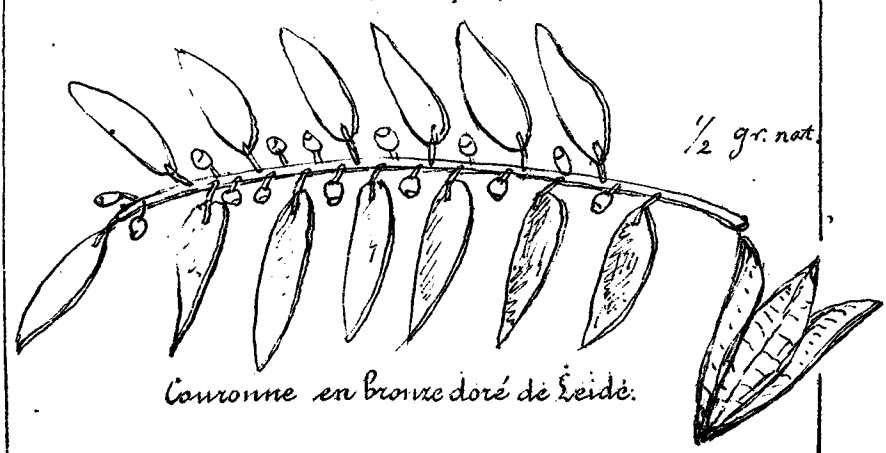




Caisse de Momie de Leide. 10. B.



½ gr. nat.

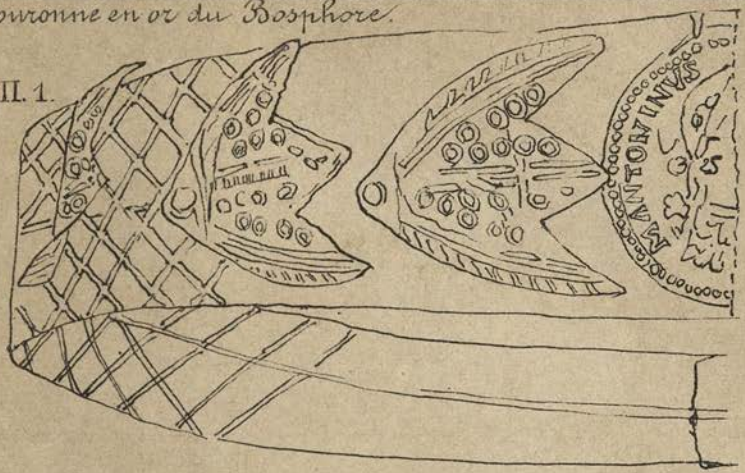


Couronne en bronze doré de Leide.

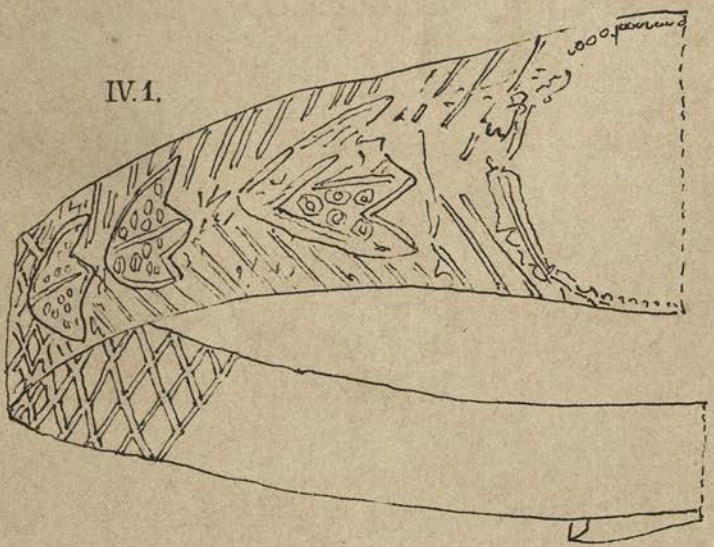
Couronnes de statuettes de l'Isle de Chypre au Musée Britannique.

Couronne en or du Bosphore.

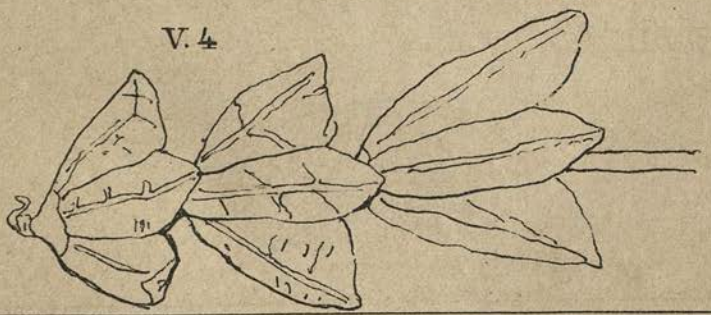
III. 1.



IV. 1.

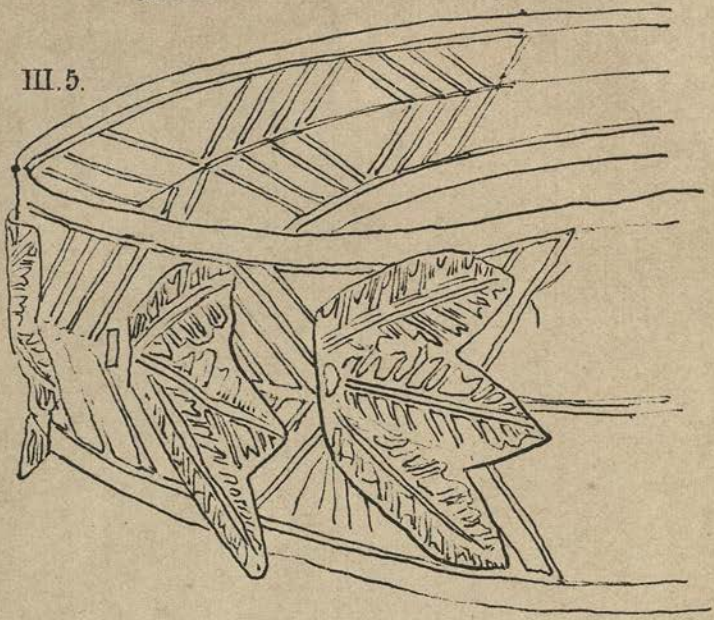


V. 4



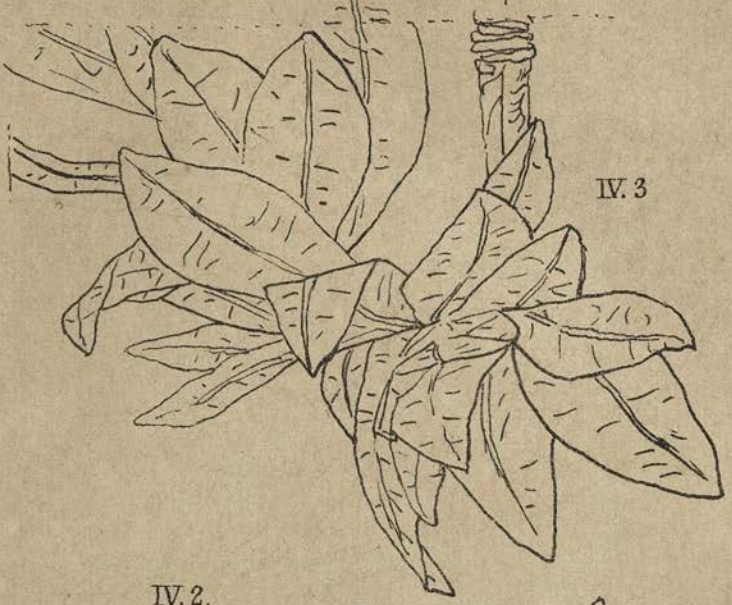
Couronne en or du Bosphore.

III. 5.



V. 2.

Couronne en or du Bosphore.



IV. 3

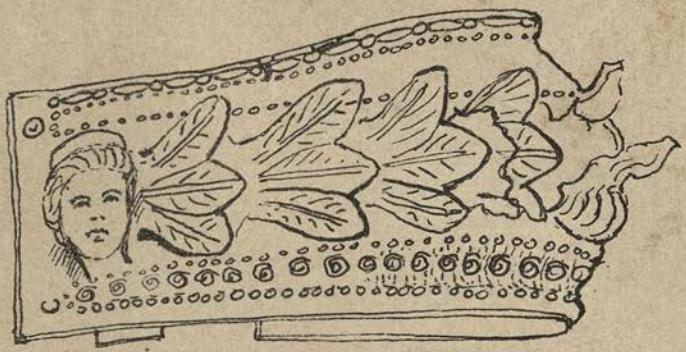
IV. 2.

Couronne en or du Bosphore.

III. 3.

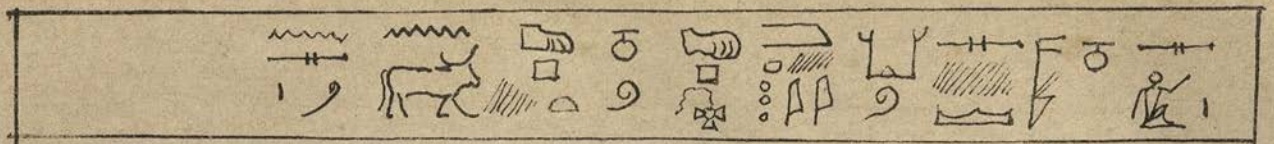
V. 3.

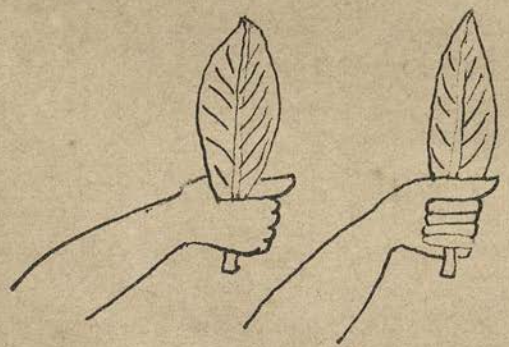
Couronne en bronze de Nimègue.



Couronne en or du Bosphore.

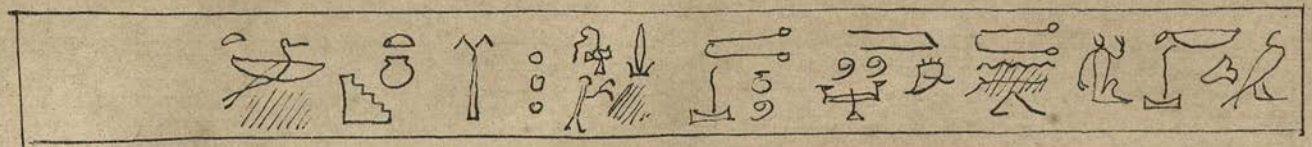
V.1.

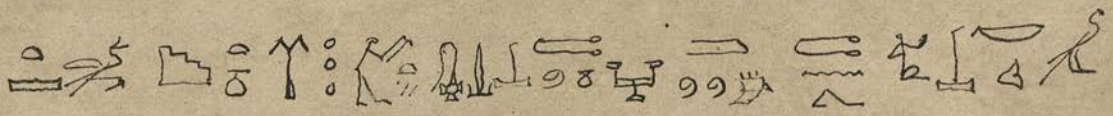


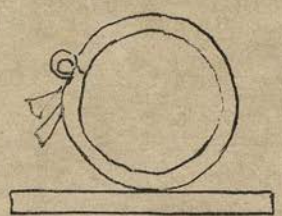


Johannes Duemichen
Altägyptische Tempel-Inschriften

LXII.

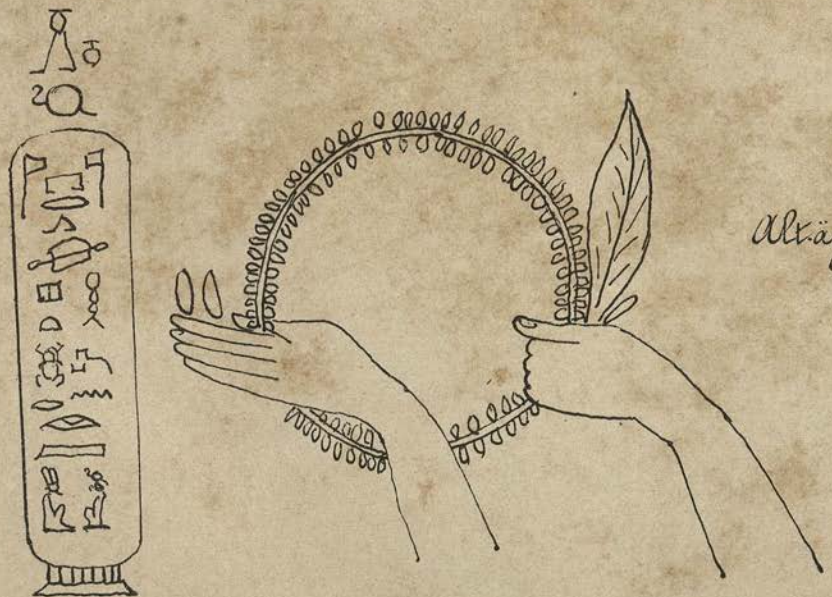






Johannes Duemichen
Altägyptische Tempel-Inschriften.

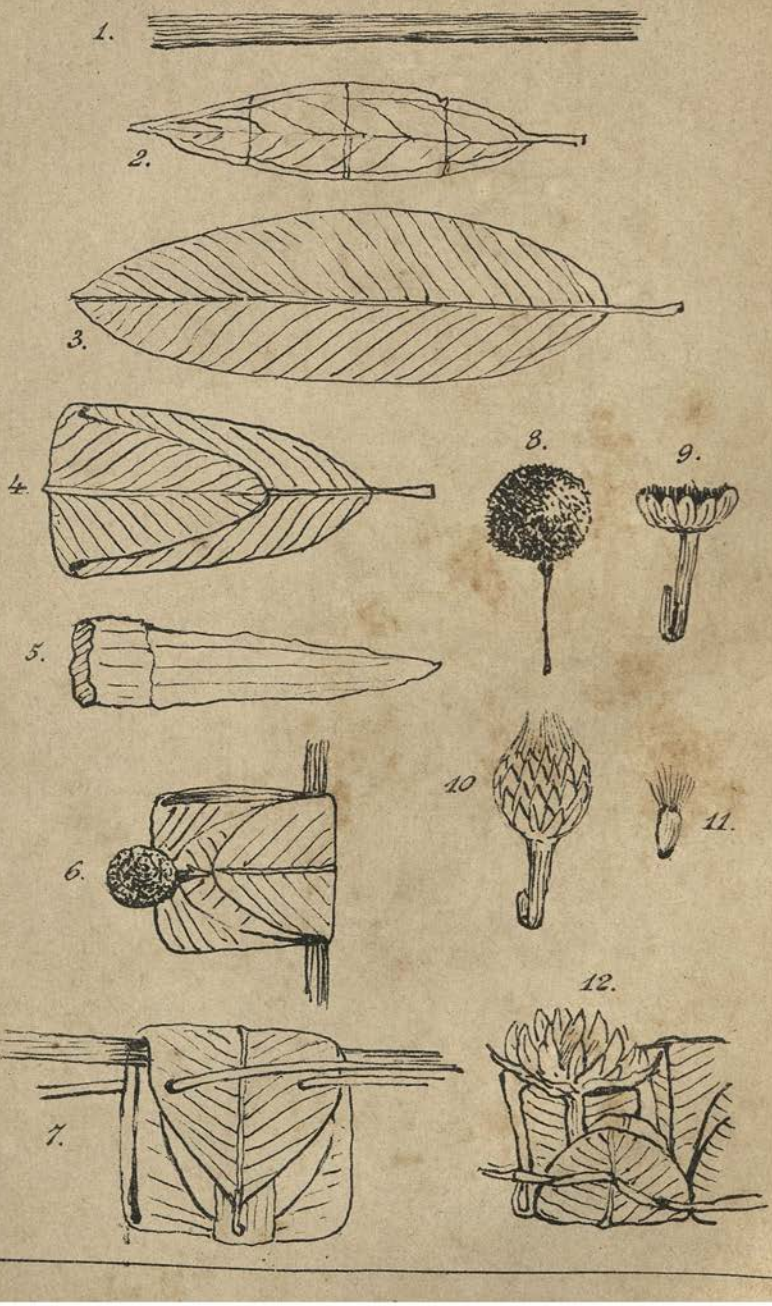
LXV.



Johannes Duemichen.
Alt-ägyptische Tempel-Inschriften.
LXXV.

Couronne de momie du Musée de Boulaq.

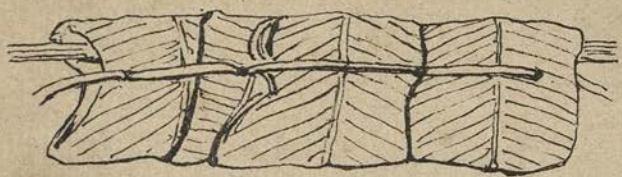
Couronnes de momie du Musée de Leide.



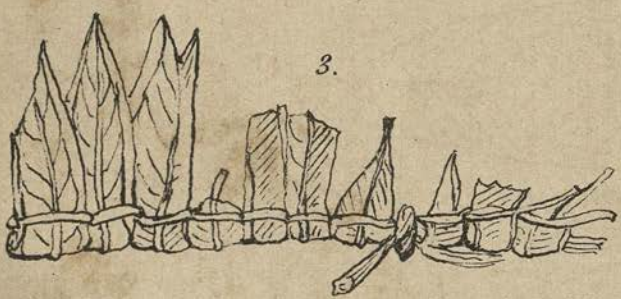
Couronnes de momie du Musée de Leide.

1.

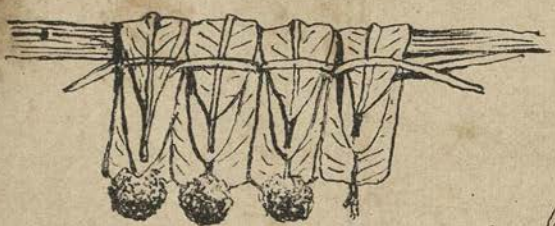
2.



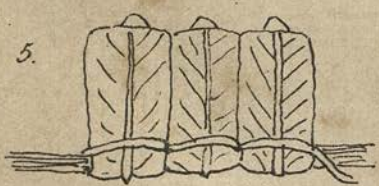
3.



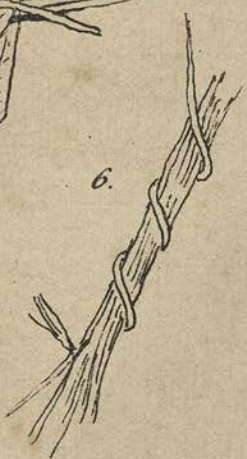
4.



5.



6.



DIE ANWENDUNG DER PHOTOGRAPHIE

FÜR

MONUMENTE UND PAPYRUSROLLEN.

VON

AUG. EISENLOHR.

Die Anwendung der Photographie für Monumente und Papyrusrollen.

Die Grundbedingung für ein erfolgreiches Studium von Schriften auf Stein und Papyrus ist die Zugänglichkeit zu den Originalurkunden oder der Besitz von genauen und zuverlässigen Copien. Die ägyptischen Monumente sind theils in Aegypten selbst, theils zerstreut in fast allen Museen der Welt. Wer aber in Aegypten gewesen ist und die Tempel besucht hat, weiss dass von einem Studium der Inschriften an Ort und Stelle kaum die Rede sein kann und das man wenigstens bei dem ersten Besuche sich darauf beschränken muss mehr oder weniger zuverlässige Abschriften der Texte zu nehmen, die man erst zu Hause gekommen genau studiren kann. Wer das Glück hat an einem grösseren Museum zu arbeiten ist in der Lage die dort vorhandenen Monumente und Papyrusrollen eingehend studiren zu können. So ist es beispielsweise Hern Révillout möglich gewesen durch Vergleichung der zahlreichen in Paris vorhandenen demotischen Urkunden den Character derselben zu ergründen und die Erklärung derselben so wesentlich zu fördern. Aber nicht Alle sind in der beneidenswerthen Lage an einem Museum ungestört arbeiten zu können, und der kurze Besuch, den unser Einer sich gestatten darf, reicht höchstens dazu hin einige

Abschriften zu nehmen. Aber selbst der, welcher an einem grösseren Museum angestellt ist, muss zu seinen Studien die Texte anderer Museen benützen.

Wir müssen also ein Mittel haben, welches uns den Besitz der Originalurkunden ersetzt und es uns ermöglicht die Texte in unserem Studirzimmer lesen zn können. Die gewöhnlichste Form der Aufnahme von Texten besteht im Abschreiben derselben. Auf solchen Abschriften beruhen die älteren Ausgaben der aegyptischen Monumente. Jeder von uns weiss, meine Herren, dass solche auf Abschriften fussende Ausgaben älterer Zeit so gut wie unbrauchbar sind, wenn der betreffende Abschreiber den Text nicht verstanden hat oder die Schriftzeichen nicht lesen konnte. Dazu treten dann bei der Herausgabe in Autographie oder Lithographie die Irrthümer des mit der Schrift gänzlich unbekannten Arbeiters. Daher rührt es, dass Texte, welche mit der Hand sehr gut copirt waren, wie die von Champollion, in den durch dessen Bruder herausgegebenen Monuments von Fehlern wimmeln, daher rührt es dass die nach den, wie ich selbst gesehen, sehr genauen Handcopien Emmanuel de Rougé's gefertigten autographischen Abdrücke zur Unverständlichkeit entstellt sind. Etwas besser sind wir daran, wenn der Copist die Schrift der Hieroglyphen versteht. Ja, einer meiner verehrten Herrn Collegen ist sogar der Ansicht das einzige Mittel Texte richtig zu erhalten sei eine Handcopie, welche man zu Hause studirt und dann wieder an Ort und Stelle vergleicht. Aber wer, meine Herren, ist sicher, wenn er oben an einer Tempelwand einen verstümmelten Text liest, die Zeichen und namentlich die Bruchstücke desselben genau zu erkennen und wiederzugeben? Wem passirt es nicht dass er im Abschreiben Zeichen auslässt? Ich habe diess bei sehr guten Handcopien durch Vergleichung nachweisen können. Wer vollends einen klein geschriebenen Papyrus, beispielsweise in demotischer Schrift copirt, wird der nicht eine Menge von Unrichtigkeiten in

seine Copie bringen? Denn seien wir ehrlich, wer von uns vermag einen Text, falls er nicht banale Phrasen wie Verleihung von Segen durch die Götter oder dergl. enthält, prima vista zu lesen und zu verstehen?

Man ist desshalb schon lange zu der bessern Methode übergegangen: die Monumente abzuklatschen und die Papyrusrollen durchzuzeichnen und nach diesen Abklatschen und Durchzeichnungen zu ediren. Auf Abklatchen fusst das grossartige Denkmälerwerk der preussischen Expedition von 1842—45, durch Lepsius aufgenommen und herausgegeben. Es ist hier in vollem Masse anzuerkennen, dass wir durch dieses Werk zum ersten Mal eine Menge von Texten in einer Form bekamen, welche das Studium derselben möglich und angenehm macht. Und doch hat die Methode des Abklatschens ihre Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten. Wer viele Abklatsche an Tempeln gemacht hat, weiss, dass dazu eine gewisse Kunstfertigkeit gehört, die richtige Sorte Papier, Windstille, grosse Sorgfalt in der Arbeit. Sind ganze Wände zu copiren, so häuft sich das Volumen der Abklatsche und es wird sehr misslich diese Papierstösse sicher zu verwahren und fortzuschaffen. Da die Grösse der zum Abklatsch dienenden Papierbogen begrenzt ist, so sind trotz aller genauer Numerirung Verwechslungen sehr gebräuchlich. Enthält doch das sonst so mustergültige Werk von Lepsius Verstellungen von Zeilen, welche den Sinn verändern, wie diess Brugsch Aeg. Zeitschrift März 1868, p. 29 ff. nachgewiesen hat. Auf einer Tafel von der inneren Nordseite der Umfassungsmauer ist ein ganz anderes Bild gegeben, als es die Tempelwand enthält. Und wie schwierig ist es von Abklatschen zu lesen, wenn das Papier etwas weich gewesen oder wenn die Mauer an einer Stelle vertieft war.

Auch die Durchzeichnung von Papyrusrollen, wie sie zur Herausgabe derselben seither üblich war, hat ihre Schattenseiten. Wer z. B. die englische Ausgabe des ersten der Sal-

lierpapyri mit dem Original vergleicht, wird eine Menge von Auslassungen und Unrichtigkeiten finden. Es ist nachgewiesen, dass fast in allen Ausgaben von Papyrus, welche auf Durchzeichnung beruhen, Irrungen vorkommen, nicht die geringsten sind durch den Lithographen hervorgebracht.

Aus diesen Beweggründen habe ich mich, ehe ich im Jahre 1869 nach Aegypten reiste, auf die Photographie eingeübt und dort über 80 Platten, zahlreiche Ansichten von Tempeln und Inschriften aufgenommen. Dieselben haben mir seither als Grundlage von Arbeiten gedient und ich bin im Begriff einen Theil der Inschriften, welche ich übersetzt und erklärt habe, herauszugeben. Da es Sie interessiren dürfte meine Arbeit zu besichtigen, habe ich einige Stücke davon mitgebracht, darunter auch nach einem meiner Negative nnd nach Originalen hergestellte Lichtdrucke aus der Kunstanstalt von Schober u. Bäckmann in Carlsruhe, Sie werden mir gern einräumen, dass keine Abschrift und kein Abklatsch mit dergleichen Treue den Gegenstand wiederzugeben im Stande ist. Die Negative sind nach dem damals fast allein gebräuchlichen *nassen* Verfahren mit Collodium hergestellt, in welchem Jod- und Bromsalze aufgelöst wurden. Die Platte wurde zuerst mit Collodium überzogen, dann in das Silberbad gebracht, mit Eisenvitriol hervorgerufen und mit Cyankalium fixirt. Da die Collodiumsilberschicht nur sehr kurze Zeit feucht bleibt und beim Trockenwerden die Jod- und Bromsalze sich ausscheiden, dadurch die Aufnahme eines Bildes unmöglich wird, musste ich Geräthschaften und Chemikalien, insbesondere ein vor der Einwirkung des Lichtes geschütztes Arbeitszelt an den Ort der Aufnahme mühsam mitschleppen, wie ich denn mehrere Centner photographisches Gepäck bei mir hatte. Seitdem ist die Sache sehr viel einfacher geworden. Schon lange war man nämlich bemüht gewesen statt der auf Reisen so vieles Gepäck erfordernden nassen Platten trockene Platten einzuführen, welche sich kürzere oder län-

gere Zeit vor der Aufnahme zubereiten liessen und dabei ihre Empfindlichkeit behielten.

Diess gelang auch indem man die im Silberbad empfindlich gemachte Platte mit Tanninlösung oder Dextrinlösung oder Kaffewasser übergoss, aber die Expositionszeit wurde dadurch sehr verlangsamt. Später versuchte man, so namentlich der Franzose Chardon die Silbersalze, Jod- und Bromsilber, direct dem Collodium zuzufügen und erhielt so ein Pulver, welches sich auswaschen liess. Mit der alkoholisch-ätherischen Lösung dieses Pulvers wurden die Platten überzogen, die sich dann beliebig lang hielten. Aber auch jetzt war die für die Aufnahme erforderliche Zeit eine wesentlich längere (4 bis 5 mal so lang) als bei nassen Platten. Durch den Lichtdruck und die bei demselben benutzte Gelatine war man auf die Wichtigkeit der letzteren für photographische Zwecke aufmerksam geworden. (Gelatine in Verbindung mit rothem chromsaurem Kali wird an den vom Licht getroffenen Stellen in Wasser unlöslich). Man nahm die Gelatine anstatt des Collodiums als Träger der lichtempfindlichen Silbersalze und erhielt so eine Emulsion, mit welcher die Glasplatten überzogen wurden. Das Verfahren, ursprünglich (1871) durch Dr. Maddox und Kennett erfunden, wurde durch van Monkhoven und Dr. Eder verbessert. Durch längere Erwärmung der Masse auf eine bestimmte nicht sehr hohe Temperatur, neuerdings durch Erhitzen derselben bis nahe zum Siedepunkt des Wassers und Zusatz von Ammoniak erhielt man Platten, welche weit empfindlicher waren als die nassen Collodiumplatten, sich, vor dem Licht sorgfältig geschützt, Jahre lang empfindlich hielten und auch erst einige Zeit nach der Aufnahme entwickelt und fixirt zu werden brauchten. Damit war ein ungeheurer Fortschritt erzielt. Mann erhält die Platten jetzt fertig zubereitet für mässigen Preis. Das lästige zeitraubende peinlich genaue Putzen der Platten fällt weg, der nervenangreifende Geruch des Aethers im Collodium ebenfalls, keine

schwarzen Silberflecke mehr an Händen und Kleidern, die beim Behandeln der nassen Platten unvermeidlich waren, beim richtigen Einhalten der Zeit ist auch keine weitere Verstärkung der Platten nothwendig, kein Dunkelzelt beim Reisen erforderlich. Diess sind lauter Vortheile, welche den Bromsilbergelatineplatten im Gegensatz zu den seither üblichen Collodiumplatten eignen und welche bewirkt haben dass in England und Frankreich die Collodiumplatten fast schon ganz verdrängt sind, während sich in Deutschland die Gelatineplatten erst langsam Eingang verschaffen.

Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass auch den Gelatineplatten noch Unvollkommenheiten anhaften. Zunächst ist es schwierig, wenn überhaupt möglich, den Platten jeder Zeit die gleiche Empfindlichkeit zu geben. Die Gläser, welche mit derselben Emulsion überzogen sind, werden sicher die gleiche Empfindlichkeit haben, also auch unter sonst gleichen Verhältnissen dieselbe Expositionszeit erfordern. Indess reifen die Platten nach und werden nach und nach empfindlicher. Es ist aber noch nicht gelungen zwei Mal hinter einander Emulsion von der gleichen Empfindlichkeit herzustellen, weil die Empfindlichkeit von so vielen nebensächlichen Umständen z. B. der Temperatur bei der Bereitung abhängt, dass man thatsächlich nie wissen kann, ob eine frische Sendung Platten der vorigen genau entspricht. Sodann ist bei der grossen Empfindlichkeit der Gelatineplatten für Licht der Zeitunterschied in der Einwirkung von hellen und dunklen Parthien, sowohl bei Aufnahme von Gegenden als speziell bei Papyrusrollen so gross, dass es schwer fällt beides das Helle und das Dunkle gleich gut herzustellen. Es haben sich eine grosse Anzahl von Firmen auf die Herstellung von Gelatineplatten verlegt, unter welchen sich seither namentlich einige englische Häuser, unter anderen Wratten & Wainwright auszeichneten; sehr gut sind auch die nach Anleitung des leider verstorbenen Dr. van Monkhoven in Gent bereiteten Platten, welche Ber-

nard in Gent versendet und Benque u. Kindermann in Hamburg verkauft. In Frankreich zeichnen sich die Produkte von Prof. Stebbing (27 Rue des Apennins, Paris) vortheilhaft aus. Nach Versuchen, welche ich mit den Präparaten sehr vieler Firmen angestellt habe, erscheinen mir die nach den Recepten von Obernetter in München bereiteten Platten, trotz Allem was Gegentheiliges angeführt wurde, für Monumente und Papyrus die besten. Eine kleine Veränderung in der Composition der Emulsion (Zusatz von etwas Jodsalz zu den Bromsalzen) wäre allerdings wünschenswerth, um dem erwähnten Uebelstande, der verschiedenen Einwirkung dunkler und heller Parthien, entgegen zu arbeiten. Ich empfehle ganz besonders das Fabrikat von Wilhelm Simeons in Höchst als gleichmässig, gut und zuverlässig. Diese nach Obernetter bereiteten Platten arbeiten allerdings etwas langsamer als andere Bromsilbergelatineplatten, eigentliche Momentbilder lassen sich damit gar nicht anfertigen; gerade desshalb sind sie aber um so geeigneter für Monumente und Papyrus, sie geben kräftige und unverschleierte Bilder.

Das Verfahren mit den Trockenplatten ist folgendes: Zunächst hat man die photographische Camera auf das aufzunehmende Object zu richten und auf der Visirscheibe scharf einzustellen. Diess ist namentlich bei Aufnahme von Papyrusrollen schwierig, wobei um ein gleichmässig deutliches Bild zu geben, alle Schriftzüge auf der Visirscheibe gleich deutlich erscheinen müssen. Es ist diess aber nur dann möglich, wenn Visirscheibe, Objectiv und die Papyrusrolle vollständig parallel zu einander stehen. Ist diese etwas zeitraubende Einstellung bewerkstelligt, so hat man an die Stelle der Visirscheibe eine lichtempfindliche Gelatineplatte zu bringen. Weil dieselbe bei dem geringsten Eindringen von Licht unbrauchbar würde, bedient man sich dazu entweder sogenannter Doppelchassis, welche in einem dunklen nur mit nicht actinischem rothem Lichte beleuchteten Raume gefüllt werden, oder noch besser und be-

quemer eines sogenannten Escamotirkastens, in welchem sich 12 bis 20 Platten vollständig vor Licht geschützt aufbewahren lassen. Durch eine sehr sinnreiche Einrichtung können dieselben eine nach der andern in die dazu gehörige Cassette gebracht und nach geschehener Aufnahme wieder in den Escamotirkasten zurückgeführt werden. Die einzelnen Fächer des Kastens sind numerirt, so dass nicht wohl eine Verwechslung der Platten eintreten kann. Wenn die mit der Platte gefüllte Cassette in die Camera gebracht ist, wird der Schirm derselben aufgezogen und das Objectiv geöffnet. Der aufzunehmende Gegenstand wirkt nun durch das Objectiv die vorgeschriebene Zeit auf die empfindliche Platte. Die Platte wird in den Kasten zurückgeführt und durch eine andere ersetzt. So lassen sich in verhältnissmässig sehr kurzer Zeit zahlreiche Aufnahmen machen. Am Abend, wenn man will erst nach einiger Zeit oder nach der Rückkehr von der Reise, werden die Platten in einem durch rothes Licht erleuchteten Raume hervorgerufen entweder durch Eintauchen in ein Gemisch von neutralem oxalsaurem Kali und Eisenvitriol in bestimmtem Verhältniss oder in eine Lösung von Pyrogallussäure u. Bromkalium mit Zusatz von etwas Ammoniak, darauf werden die Platten gut abgewaschen und in einem Bade von unterschwefligsaurem Natron fixirt und durch längere Bewässerung von den letzten Spuren dieses Salzes befreit. In den meisten Fällen wird das Bild die nöthige Kraft haben. Wäre dies nicht der Fall, so lässt es sich auch nach dem Fixiren verstärken, am besten durch Quecksilberchlorid mit darauf folgendem sehr verdünntem Ammoniak oder einer Cyankaliumlösung in welche salpetersaures Silber eingetragen ist. Obgleich diese Bilder viel widerstandsfähiger sind als Collodiumbilder, ist es für deren Dauerhaftigkeit doch besser sie mit einem Lack zu überziehen.

Mein Vorschlag geht nun dahin die Photographie in grös-

serem Massstabe als diess bisher geschehen ist zu verwenden einmal zur Aufnahme von Inschriften in den Tempeln Aegyptens, sodann aber zur Aufnahme von Papyrusrollen in den verschiedenen Museen.

Sie werden mir vielleicht einwenden, dass man zwar die Aussenwände der Tempel und die Inschriften in den offenen Höfen photographisch aufnehmen könne, nicht aber die vielen werthvollen Texte, welche sich in den dunklen Zimmern oder in Grabkammern befinden und darin haben sie vollkommen Recht. Es ist noch nicht gelungen diesen dunkeln Räumen so viel Licht zuzuführen, dass mann Bilder und Inschriften derselben bequem aufnehmen könnte. Nicht die schlechteste Methode ist die, welche Braun in Dornach für die Deckenbilder der sixtinischen Kapelle in Rom und Prof. Vogel in Berlin für einzelne Stücke aus aegyptischen Gräbern (siehe Dümichen's photographisches Werk Band II) angewendet haben, durch eine Anzahl von Spiegeln das directe Sonnenlicht auf das Object zu leiten. Doch lassen sich, wenn man nicht sehr grosse Spiegel verwendet, was auf einer Reise sehr lästig ist, immer nur kleine Parthien auf einmal aufnehmen. Die Wände dunkler Räume mit künstlichem Lichte zu beleuchten ist auf verschiedenen Wegen versucht werden. Es wurde vorgeschlagen Magnesiumdraht dabei zu verwenden. Ich kann Ihnen aber aus eigener Erfahrung sagen, dass diess im höchsten Grade unpraktisch ist. In dem Felsentempel von Abu Simbel habe ich eine halbe Stunde lang auf einer guten Lampe eine Menge Magnesiumdraht verbrannt und kaum eine Spur eines Bildes erhalten. Besser soll es mit dem Verbrennen von Magnesium in Sauerstoff gehen, doch muss man dann den Sauerstoff entweder in geschlossenen Gefässen mit sich führen oder denselben an Ort und Stelle bereiten, was recht unangenehm und nicht ungefährlich ist. So verhält es sich auch mit dem Drummond'schen Kalklicht, welches entsteht, wenn ein Gemisch von Wasserstoff und

Sauerstoff (Knallgas) entzündet und auf einen in's Glühen versetzten Kalkcylinder geleitet wird. Bengalische Flammen wurden in Vorschlag gebracht, an deren Duft man in den Gräbern ersticken müsste, in letzter Zeit wurde auch das electrische Licht empfohlen, allein dazu müsste man eine Masse von Elementen transportiren oder die noch schwereren Accumulatoren verwenden in welchen die Electricität aufgespeichert ist. Auch fehlt da der Motor, der das electrische Licht von Neuem erzeugt. Bis hier etwas Besseres erfunden wird, sind wir also noch darauf beschränkt, die etwas helleren Räume aufzunehmen. Aber hier ist ja ein ungeheuer reiches Feld der Thätigkeit eröffnet. Wenn, wie oben erwähnt wurde, es wahr ist dass wir trotz der in den letzten Decennien veranstalteten zahlreichen Textausgaben, nur wenige ganz richtig edirte Texte haben, so muss das Bestreben der Aegyptologen hauptsächlich darauf gerichtet sein durch Vergleichung der Ausgaben mit den Originalen den richtigen Text herzustellen und so eine sichere Grundlage für die Entzifferung zu gewinnen. Hierbei sind aber die photographischen Aufnahmen ein unschätzbares Hülfsmittel, da sich durch dieselben nicht nur Folge und Zusammenhang der Inschriften sicher herstellen, sondern auch oft aus den schwachen Resten von Zeichen allein untrüglich das Zerstörte wieder gewinnen lässt.

Ebenso sind die in den Museen zerstreuten Papyri, wenn immer möglich, auf photographischem Wege aufzunehmen und den Gelehrten zugänglich zu machen. Auch hier ist, wie fast auf allen Zweigen der orientalischen Studien, das englische Volk und speziell das British Museum mit glänzendem Beispiel vorangegangen, indem es nicht nur das Todtenbuch des Hunefer, sondern auch den grossen Papyrus des Nebseni photographisch aufnehmen und durch Autotypie (Kohlendruck) vervielfältigen liess. Möchten doch die Verwaltungen der Museen, zunächst des Louvre, des Berliner, Turiner u. Leidener Museums diesem Beispiel nachfolgen,

indem sie in der Photographie das einzige Mittel finden vollständig genaue Ausgaben zu erzielen. Wie wäre es z. B. Herrn Maspéro möglich gewesen seine schönen Arbeiten über den Papyrus Harris N°. 500 „le prince prédestiné" ohne die Grundlage einer guten Photographie zu machen? Es übersteigt aber die Kräfte und bei diesem ohnedem schlecht bedachtem Zweige der Alterthumwissenschaft die Mittel eines Einzelnen solche Aufnahmen von Inschriften und Rollen im Grossen vorzunehmen. Um so mehr wäre es aber angezeigt, dass Regierungen und Akademien die Mittel dazu schiessen und damit dem Studium der Aegyptologie Vorschub leisten würden. Es wäre mir tröstlich, wenn ich hoffen dürfte, dass mein heutiger Vortrag in dieser Hinsicht nicht ganz fruchtlos gewesen wäre.

UEBER ALTÄGYPTISCHE RELIGION.

VON

J. LIEBLEIN.

UEBER ALTÄGYPTISCHE RELIGION.

Die altägyptische Religion ist von ausserordentlicher Bedeutung für die Religionsgeschichte. Sie ist nämlich die älteste aller Volksreligionen, von denen uns geschichtliche Nachrichten überliefert sind, und zwar Nachrichten, die in Stein eingemeisselt, in Holz eingeschnitten oder auf Papyrus niedergeschrieben sind gleichzeitig damit, dass jene Vorstellungen voll lebendig in den Gemüthern und voll wirksam im öffentlichen und privaten Leben des Volkes waren. Dazu kommt, dass man in der ägyptischen Religionsgeschichte wahrscheinlich besser und deutlicher als in irgend welcher anderen den Ursprung und die Entwickelung der Religion beobachten kann, indem wir hier Schritt für Schritt ihrem Gang folgen können und sehen, wie sie mit der reinen Naturreligion beginnend durch Henotheismus und Polytheismus bis zum Monotheismus hindurchkommt, und wie sodann, nachdem diese höchste Stufe erreicht war und eine rückgängige Bewegung anfing, der monotheistische Gott, der zuletzt als ein übersinnlicher Geist aus der Welt, hinter der Welt zurückgedrängt war, wieder durch den Pantheismus und den Thiercultus hinein in die Welt zurückgezogen wurde.

Wir haben hier in einer Summe den Gang in der ganzen ägyptischen Religionsgeschichte. Ich will versuchen die Haupt-

züge der Entwickelung etwas vollständiger und deutlicher hervorzuheben.

Von Anfang war Aegypten in mehrere Kleinstaaten getheilt. Wie jeder von diesen in politischer Beziehung ein besonderer Staat war, so bildeten sie auch jeder für sich eine selbstständige religiöse Gemeinde. Jede Gemeinde verehrte ihre Götter. So wurden Osiris, Isis, Seb und Nut in This-Abydos, Ra oder Horus und Hathor in Heliopolis, Ptah und Sechet in der Umgegend des späteren Memphis, Thot in Hermopolis verehrt u. s. w. Alle diese Gottheiten waren ursprünglich Naturgötter: die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde, — zuerst und zuletzt aber die Sonne. Der Sonnengott wurde so ziemlich überall verehrt, und im allgemeinen kann man sagen, dass es, da die Naturverhältnisse im ganzen Aegypten beinahe dieselben sind, selbstverstandlich ist, dass es auch beinahe dieselben Naturgötter waren, die in allen Gemeinden verehrt wurden. Da indessen die religiöse Entwickelung dieselbe überall weder war noch sein konnte, wurde die Auffassung von den ursprünglich identischen Göttern im Lauf der Zeiten verschieden in den verschiedenen Gemeinden; die lokalen Götter bekamen dadurch unter dem Gang der Entwickelung verschiedenen Inhalt, verschiedene Eigenschaften, verschiedene Namen: sie wurden von einander verschiedene Götter.

So war der Zustand, als Menes, der erste Gesammtkönig Aegyptens, ca. 4000 v. Chr. alle Kleinstaaten in einen grossen sammelte. Die unabhängigen Kleinstaaten wurden dadurch nebengestellte Landschaften unter einem Gesammtkönig. Auch die lokalen Götter kamen dadurch in nähere Berührung mit einander, woraus wieder folgte, dass jede Landschaft, indem sie ihren Gott als den einzigen und höchsten verehrte, die Berechtigung anderer Landschaften, dasselbe zu thun, anerkennen musste. Dies ist es, was wir mit Max Müller Henotheismus nennen. Der Henotheismus, von dem griechi-

schen εἷς ἑνὸς abgeleitet, bezeichnet dies, dass in einem Volke mehrere Götter verehrt werden, deren jeder für sich der höchste und erste ist. So wunderlich auch ein solches Verhältniss scheinen mag, so ist es doch nichts anderes als was man warten muss, wenn lokale Götter neben einander aufkommen.

Ueberall wo der landschafliche Kultus der lokalen Götter beibehalten wurde, dauerte auch der Henotheismus fort; wo aber der lokale Kultus in die Staatsreligion aufging, da ging der Henotheismus in Polytheismus über. Wie die Könige die einzelnen Landschaften in einem Gesammtstaat zusammenhielten, so suchten auch die Priester in der Hauptstadt und in der Nähe des Königs die Lokalreligionen der Landschaften in eine dem ganzen Reiche gemeinsame Staatsreligion zu sammeln. Aus den bedeutendsten Lokalgöttern des Landes bildeten sie einen Götterkreis mit dem Lokalgotte der Hauptstadt an der Spitze. Gerechtigkeit und Politik erheischten keinen Lokalgott von Wichtigkeit auszuschliessen; es würde eine Kränkung der heiligsten Gefühle der Landschaften, ein Abschneiden ihres Lebensnerves gewesen sein. In diesem Götterstaate wurde jedem einzelnen Gotte ein bestimmter Rang, bestimmte Eigenschaften, bestimmte Funktionen zugetheilt, wodurch der specielle Gott des Königs und der Hauptstadt natürlicherweise der Herrscher und König aller übrigen Götter wurde. Dies ist der reine geordnete Polytheismus, der als Staatsreligion herrschend wurde ohne doch jemals den Henotheismus des volksthümlichen Landschaftskultus ganz zu verdrängen. Diese Entwickelung fand ohne Zweifel unter den sechs ersten Dynastien, also 3893—2414 v. Chr. statt. Man muss folglich annehmen, dass die polytheistische Staatsreligion am Ende der sechsten Dynastie an der Seite der henotheistischen Lokalreligion stand.

Gleichzeitig ging eine andere noch wichtigere Bewegung vor, indem die ursprünglichen Naturgötter allmälig zu

ethischen und intellectuellen Geistern verwandelt wurden; die Naturdinge wurden geistige Mächte: Osiris z. B. der anfangs Sonnengott oder besser gesagt die materielle, sinnliche Sonne war, wurde Richter in der Unterwelt; Thot, der ursprünglich Mondgott oder der Mond selbst war, wurde der Schreiber der Götter, der Gott der Literatur und der Wissenschaften; der thebanische Amon, der zwar erst später auftritt, wurde der verborgene, also gerade der übersinnliche Gott. Diese Bewegung, die in den folgenden Zeiten mehrere Jahrhunderte durch fortgesetzt wurde, gab dem Gottesbegriff einen immer geistigeren Inhalt, und sie galt sowohl den henotheistischen als den polytheistischen Göttern, am meisten doch den letzteren, weil sie die Götter der Staatsreligion, der höher stehenden, mehr gebildeten Klassen waren.

Hiedurch wurde der Weg für den Monotheismus gebahnt, der ausserdem durch die politischen Verhältnisse gefördert wurde. In der polytheistischen Staatsreligion war der Lokalgott der Hauptstadt der erste und höchste Gott. In demselben Maasse als die Hauptstadt die übrigen Städte zu überragen vermochte, hob sich auch ihr Lokalgott über die übrigen Göttern hervor. Eine solche Alles überragende Stellung erwarb sich Theben mehr und mehr, nachdem es mit der zwölften Dynastie 2268 v. Chr. die Hauptstadt Aegyptens geworden war, woraus wieder folgte, dass ihr Lokalgott Amon allmälig nicht allein der erste und höchste, sondern am Ende zugleich der alleinige Gott wurde. Unter der achtzehnten Dynastie wird von Amon auf eine solche Weise gesprochen, dass man sagen muss, dass die Aegypter in diesen Zeiten, 1490—1231 v. Chr., zu der Vorstellung von einem monotheistischen Gotte gekommen waren. Nun war aber Amon der verborgene Gott; im Gegensatze zu den früheren sinnlichen Naturgöttern wurde also der monotheistische Amon ein verborgener, übersinnlicher Gott; er war kein Naturding; er stand dagegen hinter der Natur, ausser und hinter der

Welt, er wurde mehr und mehr in die dunkle Ferne zurück gedrängt, ging am Ende für die Menschen verloren.

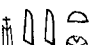
Die Menschen aber bedürfen im Unglück wie im Glück, besonders in ihrem Unglück eines persönlichen Gottes. Der übersinnliche Gott, der im Laufe der Entwickelung verschwunden war, musste wieder in die Welt hineingezogen werden. Und dies geschah durch den Pantheismus und auf eine grobsinnliche Weise durch den Thierkult. In dem Pantheismus oder vielleicht richtiger in der Emanationslehre wurde die Welt, besonders die Menschen als von Gotte durchdrungen, als aus Gotte emanirt aufgefasst: Gott war in und bei uns; und der Thierkult stellte den Drang der Volksmasse zufrieden, indem sie glaubte, dass Gott in dem Thiere Fleisch geworden war, sich in einer sinnlichen, persönlichen Form offenbarte.

Dies ist in kurzen Zügen die ägyptische Religionsgeschichte. Wir sehen, dass die Entwickelung regelrecht, vernunftmässig, logisch gewesen ist, und dies gewiss in noch höherem Grade als bei irgend einer anderen Religion. Der Grund hierzu muss der sein, dass die ägyptische Religion mehr als irgend eine andere sich aus sich selbst entwickelt hat, die Gelegenheit gehabt hat sich in Uebereinstimmung mit der in ihr selbst liegenden Vernunft, ohne wesentlichen Einfluss von aussen, also ohne Sprung, ohne Verrückung frei zu entfalten. Dies ist es, was die Betrachtung der ägyptischen Religion so interessant, so lehrreich macht. Dies ist es, was sie im hohen Grade zu der Aufmerksamkeit und dem Nachdenken des Publikums verdient macht.

Um den Gang der Entwickelung auffinden und darlegen zu können ist es durchaus nothwendig Bezug auf die Zeitfolge zu nehmen, sich genau klar zu machen, wie die religiösen Vorstellungen im Laufe der Zeiten auf einander gefolgt sind, wie die eine sich aus der anderen entwickelt hat. Es ist in dieser Beziehung dass die meisten Fehler begangen geworden sind.

Man hat Vorstellungen aus verschiedenen Zeiten, verschiedenen Lokalitäten, Schulen und Klassen des Volkes vermengt und dadurch einen Wirrwarr der verschiedensten, gegenseitig streitenden Meinungen, ein wunderliches geheimnissvolles Etwas, in dem keine Vernunft ist und das daher auch keine Kritik verdient. Oder man hat sich an die entartete Form gehalten, die die Religion in ihren letzten in Verfall gerathenen Zeiten bei dem grossen Haufen der Aegypter angenommen hatte; diese war es, die die Griechen und Römer zunächst kennen lernten und von der sie erzählten; nach ihnen ist sie sowohl in die wissenschaftlichen als in die populären Darstellungen der späteren Zeiten übergegangen und spukt noch bisweilen in den historischen Lehrbüchern der letzten Zeit.

Das Reich, das Menes stiftete, als er nach Herodot das Land erobert und Memphis gebaut hatte, umfasste wahrscheinlich nicht ganz Aegypten; es ging kaum länger als bis Abydos im Süden und bis Heliopolis im Norden. In dem nordöstlichen Theile des Landes wohnten, wie wir später sehen werden, die Semiten, und Theben muss, insofern es schon damals existirte, ausserhalb der Grenzen dieses Reiches gelegen haben, da der thebanische Gott Amon erst spät auf den ägyptischen Denkmälern auftritt. Es erweiterte aber immer seine Grenzen. Die Könige der vierten und der folgenden Dynastien beherrschten die Halbinsel Sinai und führten dorthin den Kultus der heliopolitanischen Göttin Hathor; vielleicht war, wie Brugsch andeutet (Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, S. 66), Snofru der im Anfang der vierten Dynastie, ca. 3120 v. Chr. regierte, der erste Pharao, der Sinai eroberte; folglich war wohl in dieser Zeit auch der nordöstliche, früher semitische Theil des Landes in das memphitische Reich auf-

gegangen, da die Pharaonen sonst weder gewagt noch vermocht hätten sich Sinai's zu bemächtigen. Gegen Süd wurden ebenfalls die Grenzen nach und nach erweitert. Chufu, der Nachfolger Snoferus, war es wahrscheinlich, der den Tempel in Dendera baute, (Brugsch, Gesch. Aegypt. S. 95 und Dümichen, Gesch. des alt. Aegypt. S. 138) einer Stadt, die ohne Zweifel nicht nur ihren Namen An, sondern auch die Göttin Hathor von Heliopolis her erhalten hat. Und insofern Dümichen in seiner Erklärung des hiehergehörenden Schriftstückes Recht hat, (Dümichen, Gesch. des alt. Aegypt. S. 117) beherrschte schon Chufu die Stadt Koptos, was ja glaublich genug ist, da diese Stadt von den frühesten Zeiten her eine ausserordentliche Bedeutung als Mittelstation für den Handel des Nillandes auf dem rothen Meere hatte, und deren Erwerbung daher von den mächtigen memphitischen Herrschern so bald als irgend möglich angestrebt werden musste. (Im Zusammenhange hiemit muss eine Bemerkung gemacht werden. Da Chem, der Lokalgott in Koptos identisch mit dem Gotte Chem in Chemmis-Panopolis zu sein scheint, so hat man guten Grund anzunehmen, dass Koptos von Chemmis her kolonisirt worden ist). Edfu, dessen Tempelanlage in die ältesten Zeiten versetzt wird (Dümichen, Gesch. des alt. Aeg. S. 44 und 46), hat gewiss sehr früh dem memphitischen Reiche angehört und ist wahrscheinlich von diesem aus gegründet worden, da Edfus Lokalgott Horus kaum verschieden ist von dem heliopolitanischen Horus, der also von Heliopolis her nach Edfu überführt worden ist. Nach einem Texte in dem Edfuertempel scheint weiter Edfu in naher Verbindung gestanden zu haben mit Esne, von dem der eine Name  Ani war, und mit Hermonthis, im Altägyptischen das südliche On genannt, welche zwei Städte offenbar ihre Namen von On-Heliopolis erhalten haben; auch lag Hermonthis in oder nahe bei dem

Distrikte Phathyrites mit der Stadt Pa-Hathor, Namen, die alle beide sich von der heliopolitanischen Hathor herschreiben. Da hiezu kommt, dass Hathor in Dendera und Horus in Edfu, welche zwei Gottheiten wahrscheinlich von Heliopolis her übersiedelt worden sind, einander jedes Jahr Besuch abstatteten, eine Sitte die von Alters her üblich gewesen sein muss, da sie schon unter Thotmes III als regelmässig erwähnt wird, (Dümichen, Gesch. des alt. Aeg. S. 139) und die daher eine alte Zusammengehörigkeit dieser zwei Lokalitäten beweist, — so haben wir hier eine Reihe von Thatsachen, die dafür sprechen, dass dieser ganze Distrikt von Edfu bis Dendera von den memphitischen Herrschern in Besitz genommen und hauptsächlich von Heliopolis aus kolonisirt worden ist. Dies muss im Anfang der vierten Dynastie Statt gefunden haben, so dass die Machterweiterung sowohl gegen Süden als gegen Norden ziemlich gleichzeitig gewesen ist.

Ohne hier näher in Einzelheiten einzugehen, glaube ich doch, dass die erwähnten Thatsachen bestätigen, was ich oben gesagt habe: dass das Reich des Menes vom Anfang an sich kaum weiter erstreckte als bis Abydos im Süd und bis On-Heliopolis im Nord, also den mittleren Theil des Landes zwischen 26° und 30° N. B. umfasste. Und wirklich ist auch diese Gegend der Schauplatz der Schöpfungsgeschichte und der übrigen Begebenheiten, die in dem 17ten Kapitel des Todtenbuches, das heisst in dem Theile desselben, der die ältesten religiösen Traditionen der Aegypter enthält, erzählt werden. So war es in Chenensu-Herakleopolis unter ca. 29° N. B. wo der Sonnengott Ra im Anfang erschien (Todtenbuch 17, 2); es war auf den Terrassen in Schmun-Hermopolis ca. 28° N. B. wo der Himmelocean in die Höhe gehoben wurde (Todtenb. 17, 3); es war in On-Heliopolis, ca. 30° N. B. wo der Phönixvogel zu Hause war (Todtenb. 17, 10); es war in Chemmis-Panopolis, ca. 26½° N. B., wo der Gott Chem

die Doppelfedern auf den Kopf setzte (Todtenb. 17, 12); es war in dem ein wenig südlicher gelegenen Abydos, wo der so häufig genannte Osiris seine ursprüngliche Heimat hatte; kurz, est ist der mittlere Theil des Landes, den die ältesten Traditionen des 17ten Kapitels kennen und nennen. (Dümichen ist in seiner Gesch. des alt. Aegyptens, S. 221 zu demselben Resultate gekommen).

In diesem von Menes gestifteten Reiche, wo der Henotheismus gleich im Anfang auftrat, waren die henotheistischen Lokalgötter, nach meiner Untersuchung, die folgenden.

Oberägypten:

8te Nome, Haupstadt This-Abydos, der Gott Osiris und die Göttin Isis und vielleicht das Götterpaar Seb und Nut.

9te Nome, Hauptstadt Panopolis, der Gott Chem (und Schu) und die Göttin Tefnut.

10te Nome, die Göttin Hathor.

11te Nome, der Gott Chnum.

12te Nome, der Gott Horus.

13te Nome, Haupstadt Siut-Lykopolis, der Gott Apheru (oder Anubis) und die Göttin Neith (?).

14te Nome, die Göttin Ma (oder Hathor).

15te Nome, Haupstadt Sesennu oder Schmun-Hermopolis, der Gott Thot und die Göttin Ma.

16te Nome, der Gott Chnum und die Göttin Haqt.

17te Nome, der Gott Anubis.

18te Nome, der Gott Anubis mit dem Zunamen Sep.

19te Nome, der Gott Anubis (? wahrscheinlich in der ältesten Zeit), später der Gott Set.

20ste Nome, Haupstadt Chenensu-Herakleopolis, der Gott Chnum.

21ste Nome, der Gott Chnum und wahrscheinlich der Gott Tum.

22ste Nome, die Göttin Hathor.

Unterägypten:

1ste Nome, Hauptstadt Memphis, der Gott Ptah und die Göttin Sechet.

13te Nome, Hauptstadt On-Heliopolis, der Gott Horus und die Göttin Hathor. Nebenformen des Sonnengottes waren Hormachis, Ra und Tum.

Wir haben hier alle die Gottheiten, nur mit einem Paar Ausnahmen, die auf den ältesten Denkmälern auftreten. Ich sehe hierin eine neue Bestätigung dafür, dass das älteste ägyptische Gesammtreich, das von Menes gegründet wurde, hauptsächlich aus dem mittleren Lande, von Abydos bis Heliopolis, bestand.

Die Osirismythe.

Die Osirismythe, wie sie bei Plutarch und in den Edfuertexten erzählt wird, setze ich als bekannt voraus. Man kann mit dem englischen Forscher Le Page Renouf darüber einverstanden sein, dass in den Göttern Osiris und Horus auf der einen und in Typhon auf der andern Seite der Gegensatz hineingelegt wurde zwischen Licht und Finsterniss und in Folge davon auch zwischen dem guten und bösen Principe. Ich glaube indessen doch nicht, dass wir hiemit den geschichtlichen Ursprung angegeben haben. Meiner Meinung nach muss man den Ursprung der Osirismythe in dem Gegensatze zwischen dem ägyptischen Osiris-Horus und dem semitischen Nationalgotte Set suchen, dass sie den nationalen Kampf zwischen den Aegyptern und den in dem nordöstlichen Aegypten von uralter Zeit her wohnenden Semiten und folglich, da in der alten Zeit die Götter mit ihrem Volke das Schicksal theilten, zwischen dem ägyptischen Osiris-Horus und dem semitischen Set schildert.

Als Aegyptens erster Gesammtkönig Menes alle Kleinstaaten in einen vereinigt hatte, und die Residenz von This nach Memphis übersiedelte, führte er natürlicher Weise auch den Cultus des Osiris, des Lokalgottes von This mit sich. Hiedurch fand ein doppelter Zusammenstoss Statt, ein politischer und ein religiöser: ein politischer zwischen der ägyptischen Bevölkerung, die durch den Zusammenschluss des Reiches erstarkt war, und der semitischen, die durch den Zusammenschluss ihre Macht bedroht sah, und ein religiöser zwischen dem ägyptischen und dem semitischen Gotte.

Ich werde ein wenig näher in die Sache eingehen. Diesem Zusammenstoss ging ein anderer voran der doch nicht so gewaltig war, nämlich zwischen dem thinitischen Gotte Osiris und dem heliopolitanischen Gotte Horus. Denn als Osiris dem Eroberer Menes nach dem nördlichen Lande folgte, traf er in den Gegenden von Memphis mit Horus zusammen, der ursprünglich Sonnengott in Heliopolis war, dessen Kultus aber, unzweifelhaft nach der Westseite des Nils, also nach jenen Gegenden, wo Menes sein Memphis baute, verbreitet war.

Durch diesen Zusammenstoss zwischen Osiris von This und Horus von Heliopolis geschah was bei ähnlichen Gelegenheiten im alten Aegypten immer zu geschehen pflegte, dass keiner der rivalisirenden Götter abgeschafft wurde, sondern sie wurden in ein gegenseitiges Verhältniss zu einander auf eine solche Weise gestellt, dass ihr Kultus ferner aufrechterhalten werden konnte. Da nun Osiris der specielle Gott des Herrschers und Eroberers Menes war, wurde er als der erste und höchste unter den beiden betrachtet, was in der Mythe auf die Weise ausgedrückt worden ist, dass Osiris der Vater und Horus der Sohn wurde. Doch scheint das ebenbürtige Verhältniss, das ursprünglich zwischen den zwei unabhängigen Lokalgöttern Statt fand, auch nicht vergessen worden zu sein, indem die Mythe Haroeris, „den älteren

Horus", der nichts anders als eine Form von Horus ist, zum Bruder des Osiris macht.

Als Feinde gegen das durch Menes vereinigte Aegypten und seine zusammengeschmolzenen Götter Osiris-Horus traten nun die Semiten in dem nordöstlichen Theile des Landes und ihr Nationalgott Set auf. Die meisten Forscher nehmen an, dass Set ursprünglich ein ägyptischer Gott sei, und es ist ohne Zweifel im Anschluss an diese Auffassung, dass Le Page Renouf, der zuletzt die ägyptische Religion behandelt hat, sich auf diese Weise ausspricht: „Der Kultus des Set ist ebenso alt wie der eines anderen Gottes. Die Könige Aegyptens dienten dem Set ebenso ergeben wie dem Horus und leiteten von den beiden die Herrschaft über den Norden und den Süden ab." Andere dagegen glauben, dass Set ursprünglich ein semitischer Gott war. Brugsch spricht dies bestimmt in der zweiten Ausgabe seiner französisch geschriebenen Geschichte Aegyptens aus; doch muss hinzugefügt werden, dass er in der späteren deutschen Ausgabe desselben Werkes, ich weiss nicht warum, eine andere Meinung äussert; indem er daselbst sagt: „Seinem Wesen nach eine urägyptische Schöpfung wurde Set allmählig der gleichzeitige Stellvertreter des gesammten Auslandes, der Gott der Fremden." Auch der Wiener Aegyptologe Reinisch hat sich dieser Meinung angeschlossen, indem er in seinen Denkmälern in Miramar sagt: „Das Wort selbst scheint, wie ja der Gott selbst, durch die Semiten nach Aegypten gebracht worden zu sein." (Reinisch, *Die ägyptischen Denkmäler in Miramar*, S. 48, Anm.).

In dem geistreichen, doch schon vielleicht etwas veralteten Werke, Aegypten und die Bücher Mose's sucht Ebers ausführlich zu beweisen, dass das nordöstliche Aegypten von uralter Zeit her von einer phönicisch-philistäisch-semitischen Bevölkerung bewohnt war, und in seiner Geschichte Aegyptens führt Brugsch sowohl geographische als sprachliche und historische Beweise dafür auf, dass die Semiten schon in den

ältesten Zeiten das nordöstliche Deltaland bewohnten, und zum Schluss fügt er hinzu: „Im Osten des Niederlandes hatte sich die semitische Einwohnerschaft im Laufe der Zeit so breit gemacht und ein solches Uebergewicht über die ägyptische Bevölkerung erreicht, dass im Laufe von Jahrhunderten eine allmählige Verschmelzung der beiden Völker entstand. Sie führte zuletzt zur Bildung eines Mischvolkes, dessen Spuren sich bis auf den heutigen Tag an derselben Stelle fest erhalten haben. Die der Zahl nach schwächeren, benachbarten Aegypter bequemten sich nicht allein zur Annahme der Sitten und Gebräuche der Semiten, sondern fingen an, selbst für den fremdländischen Götzendienst Zuneigung zu empfinden und ihre eigene Götterlehre mit neuen bisher unbekannten himmlischen Gestalten ausländischen Ursprunges zu bereichern."

Und der Ursprung dieses Verhältnisses kann nicht in der Herrschaft der semitischen Hyksos in Aegypten gesucht werden, da es zu tiefe Wurzeln in dem ägyptischen Boden hatte um erst in einer beziehungsweise so späten Zeit seinen Anfang genommen zu haben; es ist viel wahrscheinlicher, dass die Herrschaft der semitischen Hyksos durch das Vorhandensein des Semitismus in Aegypten, als dies durch jene veranlassen worden ist. Dies muss auch die Meinung des Herrn Brugsch sein, da er anderswo in seinem Werke sagt, dass das nordöstliche Delta schon in der Zeit Amenemha I, also mehrere Jahrhunderte früher als die Hyksoszeit, von einer von Aegyptern und Semiten gemischten Bevölkerung bewohnt war. Ja, ich gehe mit Ebers noch weiter in die Zeit hinauf, indem ich glaube, dass die Semiten das Land im Besitz genommen hatten schon in den Zeiten, in welchen Menes auftrat. Dies ist übrigens nothwendig, wenn Set wirklich ein semitischer Gott war, da man sonst nicht das Auftreten einer semitischen Gottheit auf den ältesten ägyptischen Denkmälern wird erklären können.

Schon auf den Denkmälern der vierten Dynastie ist der

Gott Set genannt. Sein Name ist mit dem für ihn charakteristischen Thier geschrieben, das seiner Form nach zunächst als ein Fabelthier bezeichnet werden muss, das aber wohl ursprünglich einen Esel darstellen sollte. In dieser Zeit tritt er an der Seite des Horus auf, nicht eigentlich als sein Rival und noch weniger als sein Feind, sondern viel mehr als sein Gesell, sein Kollege oder Bruder. Auf dem Sarkofage des Mentuhoteps in Berlin, ohne Zweifel der elften Dynastie gehörig, ist Set, dessen Name hier geschrieben ist, als der, welcher mit Horus kämpft, aufgeführt worden. Wir haben folglich hier einen positiven Beweis dafür, dass die Osirismythe oder jedenfalls die Mythe von dem Kampfe zwischen Horus und Set in dieser Zeit voll entwickelt war, was indessen nicht hindert, dass sie früher entstanden sein kann. Was die sechste Dynastie betrifft, so wissen wir es übrigens mit Bestimmtheit, da Horus in den Pyramiden Pepis und Merenras der Rächer seines Vaters an denjenigen, die ihm Böses zugefügt hatten, genannt wird, und da diejenigen, die Osiris Böses zugefügt hatten, wodurch natürlicherweise Set und seine Bundesgenossen gemeint sind, hier als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, so kann daran kein Zweifel sein, dass die Mythe in noch früheren Zeiten entstanden sein muss. Auf dem Sarkofage des Sebekaas, der etwas jünger ist als der des Mentuhoteps, wird derselbe Text gelesen; hier ist aber der Name Setech anstatt Set geschrieben; dass Set und Setech nur derselbe Name sind, und dass sie beide dieselbe Gottheit bezeichnen, wird indessen auf das Bestimmteste durch die genannten zwei Sarkofage bezeugt, da ihre Texte identisch, und die Namenformen bloss Variante sind. (Lepsius, *Aelteste Texte des Todtenbuchs* II, 19 u. 20; XXXI, 27 u. 28). Der Name Set wurde auch als Personenname gebraucht. So nennt eine Stele, die sich jetzt in München findet, wahrscheinlich aber vom Anfang

der dreizehnten Dynastie sich datirt, eine Person Namens Set, der mit dem typhonischen Thiere geschrieben ist. Set war der specielle Gott der Hyksos-Könige. Davon bekommen wir authentische Nachricht in dem merkwürdigen Dokumente (Papyrus Sallier I), das von den Verhandlungen zwischen dem Hyksoskönige Apopi und dem in Oberägypten regierenden Fürsten Namens Raseqenen erzählt. Der Anfang lautet: „Es ereignete sich, dass das Land Qemi den Feinden angehörte. Und Niemand war Herr an dem Tage, als sich solches begab. Damals war zwar ein König Ra-seqenen, aber der war nur ein Haq der Stadt des Mittags, die Feinde aber sassen in der Stadt der Amu und es war König Apopi in der Stadt Avaris. Und es brachte ihm die ganze Welt ihre Erzeugnisse dar, auch die Nordlandschaft that desgleichen mit allen guten Dingen von Ta-meri. Und der König Apopi erwählte sich den Gott Set zu seinem göttlichen Herrn, und nicht dienete er irgend einem von den Göttern, welche in dem ganzen Lande angebetet wurden. Er baute ihm ein Heiligthum in herrlicher Arbeit von langer Dauer. Apopi stellte Feste und Tage auf, um die Opfer darzubringen zu jeder Zeit dem Gotte Setech." Weiter wird erzählt, dass Apopi einen Boten zu Ra-seqenen sandte um, wie es scheint, ihn dazu aufzufordern dem Set zum Zeichen seiner Unterwerfung zu dienen; dieser aber entgegnete, dass er keinem anderen Gotte als dem thebanischen Amon-ra dienen wollte. Die Unterhandlungen führten wahrscheinlich zu keinem Resultate, da ein Krieg zwischen den Hyksos und den Aegyptern, der mit der vollständigen Vertreibung der ersteren endete, bald darauf losbrach. Wir sehen hier, dass Set der Nationalgott der semitischen Hyksos war.

Nachdem die Hyksos, das will sagen ihre Herrscher und Krieger, nicht die festsitzende semitische Bevölkerung in Unterägypten, vertrieben waren, vereinigten die eingeborenen Pharaonen wieder ganz Aegypten unter ihrem Scepter; dies

war die achtzehnte Dynastie. Bisweilen wird zur Bezeichnung diser Könige, z. B. Thotmes 1, die Gruppe *der Horus-Herrscher und der Set-Herrscher* gebraucht. (Leps. *Denkmäler* III, 5a). Diese bedeutet, sagt man, „der Herrscher des Ober- und Unterägyptens." Nun, dies kann im Allgemeinen richtig sein; korrekter aber wird die Gruppe übersetzt „der Horus-König und der Set-König" und muss so erklärt werden, dass „der Horus-König" ist: „der König der den Horus anbetenden Aegypter," und der Set-König ist: „der König der den Set anbetenden Semiten." Der Horus-Herrscher ist also: der König des westlichen und südlichen Aegyptens, wo die Aegypter ihre Unabhängigkeit behauptet hatten, dagegen ist der Set-Herrscher: der König des östlichen und nördlichen Landes, wo die Hyksos ihren Hauptsitz hatten, und wo die Semiten wohnten. Indem die Pharaonen der achtzehnten Dynastie nach der Vertreibung der Hyksos wieder über ganz Aegypten regierten, waren sie sowohl Horus-Könige als Set-Könige. Hier haben wir folglich Set als Gott der Semiten in Gegensatz zu Horus, dem Gott der Aegypter, gestellt.

Der Setkultus war nach Zeit und Ort einem wechselnden Schicksale unterworfen. Wir finden hin und wieder den Setnamen auf den Denkmälern ausgekratzt. Dies zeugt davon, dass er zu gewissen Zeiten dem Hasse und der Verfolgung ausgesetzt war, was natürlicherweise seinen Grund darin hatte, dass der Gegensatz zwischen den Aegyptern und den Semiten in jenen Zeiten so gross wurde, dass er in offenbaren Kampf ausartete.

Zu anderen Zeiten war das Verhältniss gut und friedlich. Besonders war dies der Fall unter den mächtigen Königen der neunzehnten Dynastie Seti I und Ramses II, indem der erste von ihnen, Seti I, nach dem semitischen Gotte Set genannt worden war, und der andere, Ramses II, ihm nachweislich diente. In solchen Perioden wurde sein Kultus nach

mehreren Lokalitäten auch im Süden, z. B. nach Theben und besonders nach Ombos verbreitet, wo er sogar als der „Herr des Südlandes" auftritt, ja als „der grosse Gott", der die Schlange, das böse Princip, dessen Repräsentant er in den Augen der rechtgläubigen Aegypter sonst zu sein pflegt, tödtet.

Aus den Darstellungen des Edfuertempels sehen wir, dass das Krokodil und besonders das Flusspferd dem Set gewidmet waren. Man sieht da oftmals, wie Set in Form eines Flusspferdes von dem Speere des Horus durchbohrt wird. Wahrscheinlich ist es auch von einem der ägyptischen Namen des Flusspferdes *teb* oder *tepi* — andere Gelehrten glauben von dem hieroglyphischen *thebha* — dass Typhon, der griechische Name des Set, sich vom Anfange her schreibt. Das sogenannte typhonische Thier , wodurch der Name des Set gewöhnlich geschrieben oder wenigstens determinirt wird, sieht beinahe als ein Fabel- oder Phantasiethier aus. Man hat geglaubt, dass es eine Antilope oder ein Esel, am wahrscheinlichsten doch das letztgenannte Thier sein soll, da die langen aufrechtstehenden Ohren es am nächsten einem Esel ähnlich machen. Und in den späteren Zeiten muss man es jedenfalls als einen Esel aufgefasst haben, da Plutarch ausdrücklich sagt, dass der Esel dem Set gewidmet war, dass die Aegypter dieses Thier seiner Aehnlichkeit willen mit Typhon oder Set hassen, und dass sie die rothhaarigen Menschen verhöhnen, weil Set rothhaarig und von derselben Farbe wie ein Esel sei. Dasselbe geht aus einem Monumente hervor, das in Leiden sich findet, und das eine menschliche Figur mit einem deutlichen Eselskopfe darstellt; auf der Brust derselben wird eine Inschrift gelesen, die besagt, dass wir hier eine Abbildung des Gottes Set haben. (*Monuments de Leide* II, 226. Cf auch Lepsius, *Ueber den ersten Aegypt. Götterkreis in den Abhandl. d. Akad. d. Wissensch. z. Berlin*, Jahr 1851, S. 210).

Wir haben gesehen, dass Set auf den ägyptischen Denkmälern als Nationalgott der in Aegypten wohnenden Semiten

auftritt. Ohne Zweifel ist er mit einem Gotte identisch, den wir bei den Semiten in Asien wiederfinden. Die Bibel lehrt uns Seth den dritten Sohn Adams kennen. Indem man die zwei abweichenden Geschlechtsregister, die in den Kapiteln 4 und 5 der Genesis sich finden, mit einander verglichen hat, ist man zu dem Resultate gekommen, dass die Namen der beiden Reihen hauptsächlich dieselben sind, und dass der Unterschied nur der ist, dass die eine Reihe Elohim, die andere aber Seth als den Gott aufführt, der die Menschen geschaffen hat. Hierin liegt, meint man, die Erinnerung von Set als einem altsemitischen Gotte. Ich kann in dieser Beziehung auf die kleine, aber vorzügliche Abhandlung des schwedischen Akademikers Victor Rydberg *Urpatriarkernas slägttafla i Genesis* verweisen, wonach die zwei Geschlechtstafeln auf folgende Weise zusammengestellt werden können:

Elohim	Seth
Adam	Enos
Kain	Kenan
Hanoch	Mahalaleel
Irad	Jared
Mehujael	Enoch
Methusael	Methuselah
Lamech	Lamech.

Hier fängt die eine Reihe mit Elohim, dem Gotte der Juden bis Mose, und die andere mit dem später hin vergessenen Gotte Seth, der hier anstatt Elohim auftritt, an; Enos, der Sohn Seths, bedeutet wie Adam, der Sohn Elohims, nichts anders als *Mensch*; Hanoch und Enoch, die übrigens in dem Hebräischen Texte auf dieselbe Weise geschrieben werden, haben in den beiden Reihen nur einen verschiedenen Platz, und die zwei Reihen endigen mit Lamech.

Eine andere auftauchende Erinnerung von dem alten ver-

gessenen Gotte Set haben wir vielleicht in Deut. 32, 17, wo es heisst: „Sie opfern den Sedim", und in Davids Psalmen 106, 37: „Und sie haben geopfert ihre Söhne und ihre Töchter den Sedim". Man hat Sedim mit Dämonen, böse Geister übersetzt. Sedim ist aber Pluralis von Sed, und Sed ist vielleicht identisch mit Seth (im Hebraïschen wechselt nämlich nach Gesenius d (daleth) bisweilen mit t, th (taw); dasselbe Sed haben wir in dem arabischen Said, Sid und in dem spanischen Cid, die alle „Herr" bedeuten. In den citirten Bibelstellen bedeuten also Sedim aller Wahrscheinlichkeit nach „alte dethronisirte Götter, Götzen, Götter der Heidenzeit", und als Pluralis von Sed oder Seth sind sie wohl nichts anders als spuckende Ueberbleibsel der semitischen Welt, in welcher Set als Gott angebetet wurde.

Auch in den Keilinschriften ist unser Gott genannt. Nach den Herren Lenormant und Schrader kommt in einer alten akkadischen Inschrift Sed oder Seth als Name des Stiergottes vor.

Schrader bemerkt hierüber: „Jedoch galt der Sidu auch selber als „Gottheit" und, wie das bei dem Adar-Saturn sehr nahe liegt, insbesondere auch als eine böse Gottheit, als ein Dämon. Die gewöhnlich für das Wort vorgeschlagene Combination mit dem arabischen Said „Herr" bleibt dabei nach wie vor bestehen. Sie passt gut zu einer Gottheit, welche wie Adar sonst gern dazu den Ehrenbeinamen „Malik" „König" führt." (Jenaer Literaturzeitung für 1874, S. 218 f.) Hier verdient noch beachtet zu werden, was Leyrer in Herzogs Real-Encyklopädie von dem uralten semitischen Gott sagt: „Seth ist ein Gegenstand jüdischer Sagenbildung geworden. Die Erfindung der hebräischen Buchstaben und der Namen der Sterne wird ihm zugeschrieben; seine Schwester Azura sei seine Frau gewesen".

Der Gott Set findet sich auch wieder in anderen Theilen der semitischen Welt. Hiervon erhalten wir Bescheid in dem merkwürdigen Friedensschlusse, dem ältesten aller his-

torisch bekannten Friedenstraktate, den Ramses II cr. 1160 v. Kr. mit dem asiatischen Chetavolke (den biblischen Hethiten) abschloss. Als nämlich der genannte Pharao, nachdem der Krieg beendigt war, den Frieden mit seinen früheren Feinden machte, nahmen die beiden Parteien die Götter ihres Landes zu Zeugen, dass sie die Bestimmungen des Traktates halten wollten. Von dem Cheta-Fürsten wurden genannt: Set (oder wie er hier genannt wird Setech) in der Stadt Tunep, Set in dem Lande Cheta, Set in der Stadt Arnema, Set in der Stadt Zaranda, Set in der Stadt Pilqa, Set in der Stadt Chissap, Set in der Stadt Sarsu, Set in der Stadt Chilbu (Haleb), Set in der Stadt Sarpina, Astarthe im Lande Cheta u. s. w. Hier sind Set und Astarthe als Gottheiten in Syrien neben einander genannt. Da nun Astarthe ganz gewiss eine semitische Gottheit war, so ist man wohl berechtigt anzunehmen, dass auch Set semitisch war, dass also der Name Set nicht eine ägyptische Uebersetzung eines semitischen Namens, sondern der Name selbst war, so wie er wirklich im Munde der Semiten lautete.

Derselbe semitische Gott Set war auch, wie es scheint, in der phönicischen und punischen Welt zu Hause. Ich verweise auf Atti della R. Accademia dei Lincei, anno 279, 1881—82, serie terza, Vol. VI, p. 281 ss., wo eine Mittheilung von Pellegrini, Nuova iscrizione cartaginese a Tanith ed a Baal-Hammon zu lesen ist. In dieser Inschrift wird genannt ein gewisser עבדצד Abd-Ṣedi = Servus-Ṣedi, und in der Abhandlung werden nach Schröder, Renan und Berger mehrere Namen mit dem Gottesnamen Sed gebildet aufgeführt: Ṣed-jathon = Ṣed-dedit, Ger-Ṣed = Gastwirth des Ṣed, Anni-Ṣedi, u. s. w. Der französische Gelehrte Berger fügt zu: „Maintenant, quel était ce dieu צד? Je n'ose être trop affirmatif sur ce point. Peut-être en effet faut-il y voir le dieu Set des monuments égyptiens? Je voudrais encore quelques exemples de plus pour en être tout à fait

convaincu. Quant à l'existence de ce dieu, (der phönicische Gott Sed) elle ne fait plus aujourd'hui l'ombre de doute."

Ich sehe in diesem Ṣed den altsemitischen Gott Sed oder Seth, dessen Name in den verschiedenen semitischen Sprachen bald mit צ, bald mit ש, bald mit ס geschrieben wird, was natürlich nur in dialektischen Verschiedenheiten begründet ist.

Wie bekannt erzählt Tacitus, (Tacitus, Histori. V, 4) dass die Juden den Esel anbeteten, und dass sie geweihte Bilder von diesem Thiere in ihren Heiligthümern hatten. Dies wird durch Aussagen von Diodor, Josephus und Plutarch bestätigt. (Diodor, XIV, 1; Josephus contra Ap. 2, 7; Plutarch, Sympos. 4, 5.) Wahrscheinlich haben wir hier keine Entlehnung aus Aegypten, sondern wieder der Ueberrest eines altsemitischen Setkultus. Es ist jedenfalls gewiss, dass der Eselkultus nichts anders als ein Setkultus war, da wir oben gesehen haben, dass der Esel dem Set geweiht war und anstatt seiner auftrat. Ja sogar in der christlichen Kirche finden sich Spuren des alten semitisch-ägyptischen Setkultus. Das sogenannte Spottcrucifix, das in den Ruinen eines Kaiserpalastes auf Palatin gefunden worden ist, giebt davon Zeugniss. Es stellt eine menschliche Gestalt mit Eselskopf dar, die mit den Händen an einen grossen Querbalken befestigt auf einem Kreuze hängt; an der Seite steht ein Mensch in anbetender Stellung und mit der beigefügten Inschrift: „Alexamenos betet Gott an". Es ist also klar, dass wir hier eine höhnende Darstellung des gekreuzigten Heilands haben mit dem Eselskopfe als Illustration zu dem Berichte Tertullians, dass die Christen den Esel anzubeten beschuldigt waren.

Nun, dieser von den ägyptischen und asiatischen Semiten angebetete Gott, Set war, meine ich, ein uralter semitischer Gott und sein Auftreten in der Osirismythe hat geschichtliche Bedeutung, indem es das Verhältniss

und den Kampf zwischen der ägyptischen und semitischen Bevölkerung in Aegypten angiebt. Als Menes alle Aegypter unter seine Herrschaft vereinigt hatte und somit Osiris, den Lokalgott in This-Abydos, in Verbindung mit dem im Norden angebeteten Lokalgott in Heliopolis, Horus, gebracht hatte, haben sich die Semiten des nordöstlichen Aegyptens mit ihrem Gott Set gegen die drohende Macht erhoben. Jetzt entstand ein langwieriger und hartnäckiger Kampf zwischen den zwei Nationalitäten. Die Semiten siegten wahrscheinlich im Anfang. Denn die Osirismythe erzählt, dass Set den Osiris tödtete und sich seiner Herrschaft bemächtigte, und Manetho erzählt die Sage, dass Menes von einem Flusspferde getödtet wurde, in Beziehung auf welche Sage Brugsch mit Recht fragt: „War der typhonische Set, der Herr der scheusslichen Wasserungethüme, gegen den Stifter des ältesten Staates in neidischem Hasse ergrimmt?"

Später aber muss das Glück den Aegyptern zugelächelt haben, so dass die Semiten sich ihnen am Ende unterwarfen. Der semitische Nationalgott Set wurde doch darum nicht abgeschafft, sondern wie alle anderen besiegten Lokalgötter in das ägyptische Pantheon eingesetzt. In diesem Kampfe hatten natürlicher Weise die nördlichst wohnenden Aegypter den grössten Antheil, was in der Mythe dadurch ausgedrückt worden ist, dass ihr specieller Gott, der heliopolitanische Lokalgott Horus, den Osiris an Typhon rächte. Typhon oder Set wurde doch nicht getödtet, ein Zug der Mythe, der seine Erklärung in dem Umstande hat, dass die besiegten Semiten nicht vernichtet, sondern nur zur Unterwerfung gezwungen wurden. Als Friede und Versöhnung zwischen den Aegyptern und Semiten zu Stande gekommen war, traten Horus und Set neben einander als Repräsentanten des Königthums über das doppelte Aegypten, d. h. über das von den eigentlichen Aegyptern bewohnte südliche und

westliche Land und über das von den Semiten bewohnte nördliche und östliche Land auf. Diese Gleichstellung der beiden Götter findet sich auf den Denkmälern der vierten Dynastie vor. Dass der Kampf am Anfang dieser Dynastie beendigt war, geht in der That von dem Factum hervor, dass die ersten Könige derselben, ein Snoferu und Chufu, wie die Inschriften bezeugen, über die Halbinsel Sinai herrschten.

Zwar ist es meine Meinung nicht jede einzelne Partei der Mythe erklären zu wollen. Das würde eine missliche Sache sein, da die Mythe eine Dichtung ist, die die verschiedenartigsten Dinge, wenn sie zufälligerweise zusammentreffen, frei verbindet. Die Hauptmomente der Mythe sind geschichtlich, glaube ich. Osiris und Typhon sind Brüder, weil sie jedes ihrer Völker repräsentiren. Osiris wird von Typhon getödtet, weil die Aegypter im Anfange besiegt wurden, und weil Osiris als Lokalgott des im Süden gelegenen Abydos im Norden keinen festen Fuss gefasst hatte und darum zurückgetrieben wurde. Der hiesige Lokalgott, nähmlich Horus in Heliopolis, der zuerst als besiegter Gott dem Osiris untergeordnet und sein Sohn genannt wurde, setzt später den Kampf gegen die Semiten fort, besiegt Set und wird als Osiris' Nachfolger der Herrscher des gesammten Aegyptens.

Set wurde als Lokalgott in dem nordöstlichen, von den Semiten bewohnten Lande in das ägyptische Pantheon aufgenommen und sein Kultus sogar nach Süden überführt, aber er war dessenungeachtet immer der Nationalgott der Semiten, und wenn diese im Laufe der Zeit wieder zur Macht kamen wie z. B. unter den Hyksos, sehen wir, dass auch Set wieder als selbstständiger Gott gegenüber und im Gegensatz zu den andern, den eigentlich ägyptischen Göttern auftritt. In solchen Tagen des Kampfes und der Feindschaft kehrte die Verbitterung der Aegypter sich ganz natürlich gegen Set, wen sie verfolgten und dessen Namen sie auskratzten.

Während dieser wiederholten und langwierigen Kämpfe bekam die Osirismythe immer neue Zufügungen, und in der Form, in welcher sie z. B. im Edfuertempel von der Ptolemäer Zeit und bei Plutarch von einer etwas späteren Zeit zuletzt auftritt, giebt sie uns eine Uebersicht, eine Art Résumé von dem Kampfe zwischen den beiden Völkern in der ganzen Geschichte Aegyptens.

Auch Herr Naville, der gelehrte Herausgeber der hieher gehörenden Texte in Edfu, hat auf eine solche geschichtliche Auffassung der Osirismythe hingedeutet. Sonst kann ich keine Autorität für meine Theorie angeben, die also mit den in der Sache selbst liegenden Gründen stehen oder fallen muss.

Obwohl ich aber somit glaube, dass die Osirismythe ursprünglich und in ihrem innersten Kern geschichtlich war, so ist es nicht destoweniger gewiss, dass der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss, Leben und Tod in sie schon sehr früh hineingelegt worden ist.

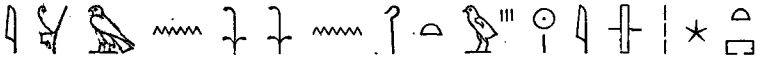
LES QUATRE RACES DANS LE DEVA ÉGYPTIEN

PAR

J. LIEBLEIN.

Sur le beau sarcophage d'albâtre de Seti I, publié par MM. Sharpe et Bonomi (The alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I, now in Sir John Soane's Museum, London 1864) il se trouve (pl. 7 et 6 D) une représentation des quatre races. L'inscription qui l'accompagne a été traduite et expliquée par M. Pierret (Revue archéologique N. S. XXI, 299) M. Chabas (Études sur l'antiquité historique, 2e édit. 93 seq.) et par M. Lefébure (Les quatre races au jugement dernier dans Transactions of the Society of Biblical Archaeology, Vol. IV, Part I). Je reproduis ici le texte et donne une nouvelle traduction parce que mes devanciers n'ont pas remarqué, il me semble, l'allitération qui s'y trouve et l'explication un peu modifiée qui en résulte.

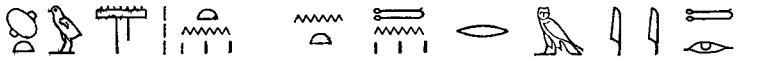
La scène peinte représente: Horus, appuyé sur un bâton, et seize hommes en marche, nommés Égyptiens, Aamou, Nahsou et Tamhou. Le texte ajouté porte:



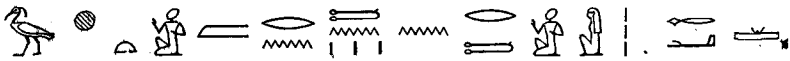
Horus dit à ces troupeaux de Ra qui sont dans le deva de

l'Égypte et du Désert : Honneur à vous, troupeaux de Ra nés du

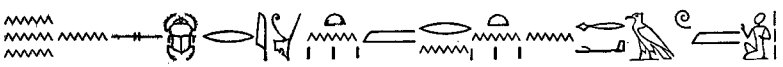
grand qui est dans le ciel, souffles à vos narines et depouillement



de vos bandelettes ! Vous, vous êtes l'écoulement d'oeil (la larme)

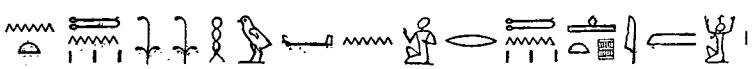


de ma splendeur en votre nom d'hommes d'Égypte. La grande



sémence du créateur vous êtes en votre nom d'Aamou (Sémites) ;

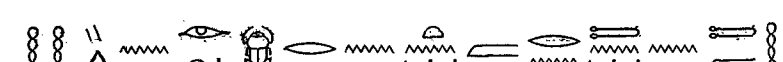
les a créés Seχet et c'est elle qui défend leurs âmes.



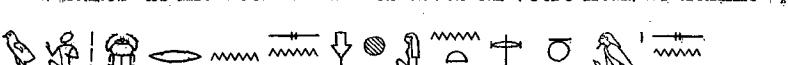
Vous, j'ai préparé pour vous la paix de millions, d'années,

issus de moi en votre nom de Nahsou (Nègres) ; les a

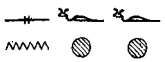
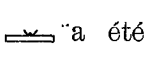
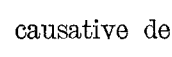
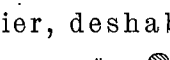
créés Horus et c'est lui qui défend leurs âmes.

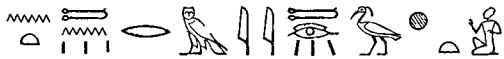
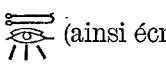


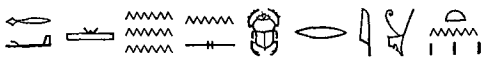
Émanés de mon oeil vous êtes créés en votre nom de Tamhou,

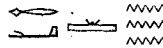
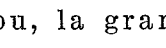


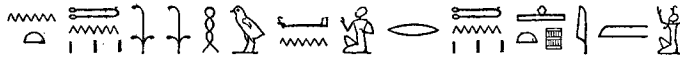
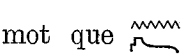
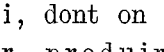
les a créés Seχet et c'est elle qui défend leurs âmes.

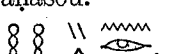
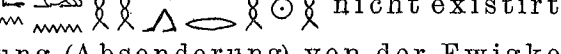
 a été traduit renversement, dépouillement. Dans Lepsius, Denkmäler III, 136, où le même texte se trouve, le mot est écrit  ; c'est probablement la forme causative de  redoublé qui signifie délier, deshabiller, dénuer, et devait par conséquent être écrit  . Les mots: souffles à vos narines et dépouillement de vos bandelettes indiquent, je pense, que la momie, après avoir déposé ses bandelettes, devait être ressuscitée, de nouveau être transformée en un corps vivant.

 a été traduit par M. Pierret. Vous qui avez été un sujet de larmes (pour moi), j'ai été à l'état de ϰou; par Chabas: Vous avez pleuré et je vous ai rendus heureux, et par M. Lefébure: Vous, vous avez été pleurés par mon oeil. Mais (ainsi écrit dans Lep. Denkm. III, 136) n'est pas verbe, mais, ainsi que le  ajouté à la fin indique, nom verbal; je traduis donc: Vous, vous êtes l'écoulement d'oeil (la larme) de ma splendeur, et je crois que le dieu Horus par là veut dire que la race égyptienne était émanée de lui ou de son oeil. Nous trouvons ici la première allitération rimit-reϑ, et c'est elle naturellement qui a donné lieu au choix du mot rimit.

 est traduit par M. Pierret: Après un grand espace de temps, je suis devenu en vous; par Chabas: Vous dont la grandeur est votre propre ouvrage, et par M. Lefébure: Vous, je vous ai créés. Ici il n'y a pas besoin de critique; c'est assez de donner ma traduction: Vous êtes la grande semence du créateur. est l'indice du

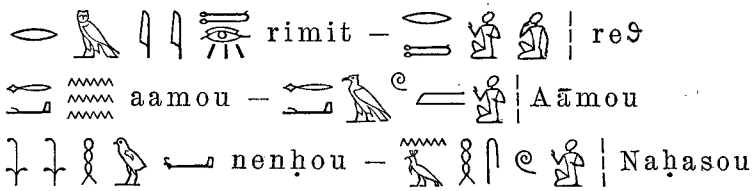
nominatif.  āā mou, la grande semence est une expression analogue à  grand dominateur (Lefébure), vollerhabener Erscheinung (Brugsch)[1]) et ici de nouveau nous avons une allitération: āā mou, grande semence — āā aum, Aamou, les Sémites.

 est traduit par M. Pierret: Vous qui m'avez affligé en vous, je me suis reposé pendant un million d'années; par Chabas: C'est vous que je conduis; je me complais dans la multitude, et par M. Lefébure: Vous, j'ai répandu ma semence pour vous, et je me suis soulagé par une multitude. Je propose la traduction: Vous, j'ai préparé pour vous ma paix de million d'années. Car est, je crois, le même mot que  que M. Brugsch (Dict. hiéro. III, 782) rapproche du mot copte ⲛⲉϩ, excutere, et ⲛⲉϩ ⲛⲟϩ agitari, concuti, dont on peut facilement dériver le sens de travailler, produire, arranger, préparer. Le mot  nenḥou ou neḥou est sans doute choisi ici à cause de l'allitération neḥou... Naḥasou.

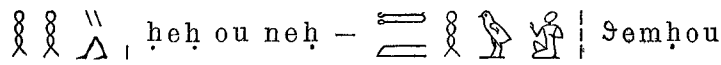
 . Je traduis cette phrase: Émanés de mon oeil. M. Brugsch donne (Dict. hiéro. VI, 839) à ce mot le sens secedere, separare et cite comme preuve:  nicht existirte deine Trennung (Absonderung) von der Ewigkeit.

Ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est, comme j'ai déjà dit, l'allitération qui se trouve dans les trois phrases relatives aux trois premières races:

1) Todtenbuch, ch. 15, v. 20.



Quant au quatrième membre



je ne peux découvrir aucune allitération que dans la finale; mais une telle irrégularité ne doit pas nous égarer. Dans tous les cas, l'allitération telle qu'elle se produit ici, nous aide à comprendre et à expliquer les mots bizarres qui se trouvent dans cette légende curieuse.

M. Erman a d'ailleurs donné des développements plus complètes sur l'allitération de la poésie égyptienne dans son excellent travail inséré dans les Mémoires du Congrès provincial à St. Etienne 1875, Vol. II.

SUR L'ORIGINE ALPHABÉTIQUE DE CERTAINS HIÉROGLYPHES

PAR

W. GOLÉNISCHEFF.

MESSIEURS!

Encouragé par la bienveillante attention avec laquelle Vous avez accueilli déjà à deux reprises, au congrès de St. Pétersbourg et à celui de Berlin, les courtes notices égyptologiques qu'il m'était donné de lire devant Vous, je me permets aujourd'hui de nouveau de prendre la parole pour Vous communiquer cette fois quelques réflexions qui me sont venues concernant une question qui, quoique purement égyptologique, pourrait, peut-être, intéresser aussi quelques-uns des membres du Congrès, qui ne se comptent pas au nombre des égyptologues-spécialistes. Il s'agit de la détermination du système qui a dû présider à la formation de la valeur alphabétique d'une certaine classe d'hiéroglyphes.

Comme Vous savez, Messieurs, le système d'écriture des anciens Égyptiens est assez compliqué. Il se compose de signes idéographiques, de signes syllabiques et de signes alphabétiques. Or, tandis que l'origine des hiéroglyphes appartenant aux deux premières catégories, c.-a.-d. aux signes idéographiques et aux signes syllabiques, a reçu depuis longtemps une explication complètement satisfaisante et surtout très simple et aisée à concevoir, — il n'en est pas autant de l'origine de la valeur alphabétique que certains hiéroglyphes assument dans le système graphique des Égyptiens.

Depuis Champollion on a toujours cru pouvoir expliquer l'origine alphabétique d'une certaine classe d'hiéroglyphes à l'aide du système acrologique (ou protologique, comme il serait plus juste de l'appeler) c.-a.-d. en supposant que les anciens scribes égyptiens, ou plutôt les inventeurs de l'écri-

ture hiéroglyphique, avaient assigné à un certain nombre de signes une valeur alphabétique en empruntant pour chaque signe cette valeur alphabétique à la première lettre du mot qui, dans la langue égyptienne, servait à nommer l'objet représenté par l'hiéroglyphe choisi. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, que, suivant cette théorie, le signe devait sa valeur *a* au mot aḫom conservé en copte sous la forme ⲁϩⲱⲙ, ⲁⲃⲱⲙ aquila.

Cette théorie, assez probable en elle-même, ne pouvait pourtant pas, comme l'a judicieusement remarqué E. de Rougé (Chrest. I p. 16), être démontré aujourd'hui pour une grande partie de l'alphabet. Malgré cet aveu fait déjà il y a quelque temps par une autorité telle que de Rougé, la théorie de Champollion a jusqu'à présent prévalu et a été même regardée comme une vérité parfaitement acquise à la science. Comme telle elle a été adoptée sans contestations entre autres par M. Fr. Lenormant dans son travail connu sur les origines et la propagation de l'alphabet phénicien.

Pourtant, si nous envisageons la question des origines alphabétiques de certains hiéroglyphes du point de vue de la science actuelle, la théorie proposée par Champollion demande certaines modifications et certaines restrictions qui doivent nous montrer à un tout autre point de vue les raisons qui guidaient les scribes égyptiens dans le choix des signes propres à jouer le rôle de lettres de l'alphabet.

La théorie acrologique (plutôt protologique), telle que l'avait formulée en premier lieu Champollion, admettait en principe que la valeur alphabétique des hiéroglyphes formant l'alphabet égyptien pouvait avoir été tirée de mots polysyllabiques, comme ⲁϩⲱⲙ, ⲙⲟⲩⲗⲁⲝ etc. Or, il y a un assez grand inconvénient à admettre cette opinion de notre illustre maître. C'est qu'un tel mode d'appropriation de valeurs phonétiques à certains signes serait par trop conventionnel et contredirait complètement à la manière de procéder que les anciens

inventeurs de l'écriture hiéroglyphique ont employé en d'autres circonstances analogues, par exemple, à l'occasion de l'introduction dans leur système d'écriture de signes idéographiques et syllabiques.

Si nous examinons l'origine des signes idéographiques nous la trouvons très simple et naturelle. Quoi, par exemple, de plus compréhensible que de dessiner l'image d'un enfant pour désigner „un enfant" ou de peindre une paire de jambes en marche pour désigner un verbe de mouvement. Quoi de plus naturel ensuite, que de comprendre, comment des signes hiéroglyphiques, parlant soit aux yeux soit à l'esprit du lecteur, après avoir reçu une certaine prononciation conforme à l'impression qu'ils produisaient, aient pu à la longue n'être employé le plus souvent que comme signes syllabiques c.-à-d. rien qu'avec le son qu'on leur prêtait et non pas avec le sens de leur valeur idéographique.

Il est donc aisé de voir que dans la formation des signes idéographiques et des signes syllabiques il y a assez peu de convention de la part des scribes: cette formation se faisait tout naturellement d'une manière très logique et venait comme un résultat inévitable d'une écriture figurative. Or, pourquoi supposer que pour arriver à des signes alphabétiques il a fallu aux anciens inventeurs du système graphique égyptien un effort d'esprit plus grand que celui qu'ils ont dû employer en acceptant dans leur système des signes idéographiques et syllabiques. N'aurait-on pas le droit de se demander si l'origine des hiéroglyphes alphabétiques n'est pas dûe à des raisons analogues à celles qui ont présidé à la formation des deux autres parties constituantes du système graphique égyptien?

En effet quelques signes alphabétiques se prêtent de prime abord à une explication analogue à celle des signes syllabiques, car il est facile de voir qu'ils n'ont reçu leur valeur alphabétique que grâce à ce que la prononciation de ces

signés, employés comme idéogrammes, a été exactement la même que celle qu'ils ont gardée en entrant dans la série des signes alphabétiques. Par exemple, je ne crois pas qu'on puisse douter que le signe ait reçu sa valeur *ā* parce que le signe employé dans le sens idéographique de „bras" se prononçait *ā*. (C'est Mr. Bergmann qui le premier a démontré la valeur *ā* de dans le sens de „bras". Cf. „Ueber eine Sarkophaginschr. p. 95). L'homophone (très ancienne suivant de Rougé) de — le signe — est entrée dans l'alphabet avec la valeur *ā* parce que le signe dans le sens de „vase" se prononce *ā* (cf. Br. Dict. I. p. 158).

Ce mode de formation de signes alphabétiques, me direz-Vous, est bien admissible pour les voyelles puisque les signes qui devaient les désigner pouvaient aisément être choisis parmi les signes hiéroglyphiques dont la dénomination comme idéogrammes ne consistait dans la langue égyptienne que d'une seule syllabe, ou plutôt, d'une seule lettre — une voyelle. La briéveté d'un grand nombre de mots du lexique égyptien permettrait de faire une supposition pareille.

Quant aux consonnes, la difficulté apparente consisterait dans l'impossibilité de trouver un nom d'objet ou en général un mot ne consistant que d'une consonne non suivie ou précédée d'une voyelle. En effet il n'existe pas de mot pareil dans la langue égyptienne. Pourtant la difficulté n'est pas encore si grande et les signes employés dans l'écriture égyptienne comme consonnes ont bien pu n'être à l'origine que des signes à appellations monosyllabiques. Nous n'avons qu'à admettre que les signes de l'alphabet égyptien étaient à l'origine des signes syllabiques (digrammiques) et que ce n'est qu'avec le cours du temps que les voyelles, aussi peu stables en égyptien comme dans les langues sémitiques, se sont complètement oblitérées. Cette supposition est, je pense, bien plus probable que la théorie trop artificielle proposée par Champollion.

Ma supposition paraît même être soutenue par un phénomène que nous voyons se produire à une époque comparativement moderne du développement des écritures égyptiennes et qui a bien pu de même avoir eu lieu à une époque plus voisine des origines de l'hiéroglyphisme. Ne voyons-nous pas, par exemple, le signe b a se transformer en simple *b* et la syllabe n u devenir un simple *n*?

Donc, pour résumer, je suppose que les signes alphabétiques n'étaient à l'origine que des signes dont les noms comme idéogrammes consistaient d'une consonne suivie ou précédée d'une voyelle.

J'explique conformément à cette théorie l'emploi du signe pour désigner la lettre *r* par le mot r o ou r e „bouche", l'emploi du signe comme *l* (*r*) par ā r (voir la remarque dans Br. Dict. V, 258/259) „lion". La valeur *n* de (ligne o n d u l é e) vient probablement du mot n u „vague", la valeur *s* de — du mot s e „verroux", et enfin celle du signe *f* (var. de *f*) du mot âf „chair, viande".

Le manque de certitude dans la question de savoir si le final des mots féminins était prononcé ou restait muet au s t a t u s a b s o l u t u s, ne permet pas de voir si la dérivation de signes comme *š* (plan d'un bassin), *d* (main) de š e- (*t*) „lac", d e- (*t*) „main" [1]) peut sérieusement contredire ma théorie. Si, comme je le pense probable, les mots tels que , sont à l'état absolu monosyllabiques — digrammiques, la valeur phonétique *h* du

1) Le mot d e- (*t*) se rapporte au sémitique יָד, יְדֵי comme le mot m u- (*t*) à אֵם, אִמֵּי.

signe pourrait bien venir du mot ȧḥ- (*t*) „corde, lien" (prosthétique comme dans tant d'autres exemples + la racine + terminaison + déterminatif aphone).

Enfin le valeur th du signe (des pincettes) proviendrait selon moi de la racine monosyllabique thi „prendre, enlever" par analogie avec (oiseau volant) qui a sa valeur pa ou *p* non pas d'un substantif, mais de la racine verbale pai „voler".

Ce n'est certainement pas pour tous les signes de l'alphabet égyptien que je peux indiquer les mots monosyllabiques auxquels ils doivent leur provenance, car nos collections de mots égyptiens ne suffisent pas encore pour cela. Seulement je ferai remarquer que les partisans de la théorie émise par Champollion n'ont pas non plus produit de leur côté un nombre plus grand d'exemples concluants pour soutenir leur opinion.

Avant de finir la série de mes remarques, permettez-moi, Messieurs, d'indiquer en quelques mots quelles suites directes aurait pu avoir pour la science l'abandon de la théorie acroprotologique telle que l'enseignait Champollion.

Cet abandon d'une théorie contredite par le mécanisme même de l'écriture hiéroglyphique, pourrait, peut-être, jeter quelque lumière sur les doutes qui planaient et qui planent encore sur l'affinité de l'alphabet phénicien et de l'alphabet égyptien. Il pourrait désarmer peut-être ceux qui combattent encore pour l'origine indépendante de l'alphabet phénicien en se basant sur les appellations des lettres phéniciennes et en attribuant aux prétendus inventeurs de l'alphabet phénicien l'emploi d'un système acrologique (plutôt protologique) analogue au soit-disant système acrologique des Égyptiens.

Il serait une question intéressante à étudier, si les appel-

lations digrammiques (pour consonnes) et monogrammiques (pour voyelles) des lettres égyptiennes aient pu ou non influencer sur l'emploi de mots comme appellations de lettres de l'alphabet chez les Phéniciens et si le choix de ces mots (tels que אלף, בית etc.) n'ait pas été une simple adaptation à un système égyptien qui ne pouvait certainement pas être accepté par les Phéniciens sans que les appellations monogrammiques et digrammiques, ayant un sens seulement en égyptien, ne soient remplacées par des mots du lexique phénicien.

Sans trop insister sur la dernière partie de la notice, je termine la série de réflexions que je me suis permis, Messieurs, de soumettre à Votre jugement. Je serai heureux, si par mes remarques j'aurai aidé à corriger une erreur grave et surtout trop répandue, pour qu'on puisse la passer sous silence. Je ne doute pas que d'autres égyptologues que moi ont, peut-être, déjà depuis longtemps soupçonné l'inconsistance de la théorie acrologique enseignée jusqu'à présent, mais je ne trouve pas dans aucun de leurs écrits de protestation nettement formulée contre l'opinion généralement admise [1]).

W. Golénischeff.

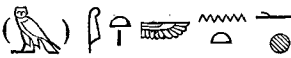
NOTE ADDITIONNELLE A LA NOTICE PRÉCÉDENTE.

Je m'empresse de rectifier une grave omission que j'ai bien malgré moi commise en rédigeant l'été dernier mon article sur l'origine alphabétique de certains hiéroglyphes.

---

1) M. Lefébure est, autant que je sais, le seul qui ait émis quelques idées en harmonie avec notre système d'explication des origines de l'alphabet égyptien. Cf. ses „Hymnes au soleil pp. 46, 59, 92.

Comme, à mon grand regret je ne l'ai appris que ces jours-ci, après avoir enfin reçu de Londres un exemplaire du livre de Wilkinson, The Egyptians in the time of the Pharaohs (London 1857), (acheté à Londres après le Congrès de Leide), Monsieur le Dr. Birch a déjà en 1857 donné dans un supplément à ce même livre, une explication exactement pareille à la mienne pour l'origine de l'alphabet égyptien. (Monsieur Chabas, qui a traduit dans la Revue archéol. vol. 14 (1858), p. 465 le commencement de ce mémoire, s'est arrêté dans sa traduction juste avant le chapitre où il est traité des signes alphabétiques). Or, étant bien persuadé que l'article de Monsieur Birch, quoique déjà ancien de plus de 25 ans, mais inséré dans une publication assez rare, n'est pas assez connu du monde savant, car ni M. E. de Rougé dans la 1ère partie de sa chréstomathie (qui date de 1867) ni M. F. Lenormant dans ses études sur l'alphabet phénicien (de l'année 1872) ne le citent et même aucun des égyptologues et des autres savants présents au Congrès à la lecture de mon mémoire, ne s'en est souvenu, — je ne crois nullement mon article superflu et je suis convaincu que sa parfaite concordance avec les idées émises par une telle autorité en égyptologie que l'est le docteur Birch, ne fera qu'aider à repousser complètement une théorie erronée qui n'avait que trop longtemps prévalu dans la science. J'ajouterai ici encore que l'idée d'émettre mes vues sur l'origine de l'alphabet égyptien m'est venu au Congrès des Orientalistes à Berlin à la suite d'une discussion concernant les origines de l'alphabet hébraïque — discussion, à laquelle, si je me souviens bien, avaient pris part MM. Schlottmann, Nöldeke et Halévy. Je remarquerai aussi que c'est surtout le mot ⲁϧⲱⲙ fréquemment cité pour expliquer le son *a* de , qui m'avait toujours paru un des plus faibles arguments dont pouvait s'armer

la théorie acrologique de Champollion. J'avais depuis longtemps pensé que le prototype du copte ⲁϩⲱⲙ devait être le mot (malgré le déterminatif de l'épervier) c.-à-d. un mot commençant par un son autre que celui qu'a le signe . Toutefois le mot ā χ o m ne s'était présenté jusqu'à présent qu'avec la signification que lui donne Brugsch Dict. III, p. 216 et V, p. 279 et jamais je ne l'avais rencontré dans les textes égyptiens comme nom d'une espèce d'oiseau. Maintenant je peux enfin citer un exemple où le mot ā χ e m est employé pour désigner un oiseau. Cet exemple se trouve au Pap. magique Salt 825 (au Musée Britannique) là où il est fait mention que „le dieu chou s'est transformé" ( ) „en" () „plume d'un oiseau a χ e m". (C'est par , signe générique pour toute espèce d'oiseaux et même d'insectes, que je transcris l'hiératique . Dans l'original ce dernier signe est encore suivi du signe superflu).

St. Pétersbourg, le $\frac{28 \text{ Janvier}}{9 \text{ Février}}$ 1884. W. G.

HYPOCÉPHALE ÉGYPTIEN

DU

Musée Royal Néerlandais d'antiquités

a LEIDE.

PAR

C. LEEMANS.

HYPOCÉPHALE ÉGYPTIEN (O. 70)

du Musée Royal Néerlandais d'antiquités à Leide.

(Inventaire MS. de la collection des monuments Égyptiens d'Anastasy, M. P. 62).

La croyance de l'immortalité de l'âme était un dogme fondamental des anciens Égyptiens. Le corps, désigné dans les textes hiéroglyphiques par le mot **χa**, ou **χa.t**, était la partie mortelle sujette à la putréfaction. L'âme, la partie immortelle, était exprimée par le mot **ba** et figurée par un oiseau, une espèce de grue, ou par un bélier, avec ou sans un vase à encens. L'âme se divisait au moment de la mort en plusieurs parties, qui étaient rendues au défunt par les génies funéraires, après de longues et terribles épreuves, dans lesquelles il était constaté que le défunt avait été juste et sans fautes pendant sa vie. D'après les textes de quelques sarcophages ces parties de l'âme étaient: le **ka**, la personnalité, l'individualité de l'homme incorporée dans son nom, l'**ab**, ou le coeur; le **ba**, ou l'âme, dans le sens que nous donnons à ce mot, le **sahu**, la forme dont se revêt le défunt après sa mort, une forme pareille, mais plus élevée que celle que le corps a portée sur la terre, et le **χaib.t**,

l'ombre que le **sahu** était censé jeter (?) [1]). Dans un chapitre inédit du *Livre des Morts*, III. 7 du Louvre [2]) les mêmes parties immortelles sont nommées, mais augmentées de deux autres: le **t'et**, un corps, dans un sens bien moins matériel que le **χa**, et le **hati** [3]), une partie du coeur, distinguée de l'**ab**. Pour que ces différentes parties de l'âme pussent reprendre le corps, auquel elles avaient appartenu, il était absolument nécessaire, que ce corps fût entièrement et soigneusement conservé, et c'était par l'embaumement que la dépouille mortelle du défunt, momifiée et scrupuleusement gardée dans la chambre sépulcrale, pouvait attendre sa réunion avec l'âme, qui l'avait quittée au moment de la mort. Revêtu de son cadavre le défunt pouvait rentrer en relation avec la terre, visiter ses parents et faire tout ce qu'il désirait, tout ce qu'il aimait. Mais pour que ce but fût atteint, toutes

---

1) V. A. Wiedemann, *L'immortalité de l'âme chez les anciens Égyptiens*, dans les *Mémoires du Congrès provincial des Orientalistes Français.* 1e Session à *Saint-Étienne* 1875. T. II, pp. 159 et suivv.

2) Deveria, *Catal. des MSS. Égyptiens — conservés ou Musée Égyptien du Louvre*. Par. 1872. p. 88.

3) M. le Bn. Textor de Ravisi, dans un mémoire, *L'âme et le corps d'après la théogonie Égyptienne*, inséré dans les Mémoires du Congrès que nous venons de citer, (T. II, pp. 176 suivv), admet également ces sept parties immortelles de l'homme. Dans l'**ab** et le **hati**, ayant le même sens idéographique, il voit deux choses distinctes, quoique liées ensemble, et toutes les deux ayant la signification générale de *coeur*. Mais selon lui l'**ab** était la seule partie de l'homme qui devait être pesée dans la balance devant le tribunal infernal d'Osiris; il était probablement le moteur conscient ou la volonté, tandis que **hati** n'était que le moteur inconscient ou l'exécutant; l'**ab** donc seul était responsable. Quant au coeur, soit dans la signification d'**ab**, soit dans celle de **hati**, on pourrait douter que les Égyptiens le considérassent comme une partie de l'être immortel de l'homme. Au moins on embaumait à part, de même que le corps mortel ou le **χa**, le coeur, les entrailles, les viscères qu'on gardait dans les quatre vases funéraires, mis sous la protection des quatre génies funéraires, chargés de veiller à leur conservation. Ces parties, emballeés dans quatre paquets enveloppés de linge et munis chacun d'une figure de l'un de ces génies, étaient aussi souvent replacées dans la cavité du corps. Aussi le Dr. Pettigrew, dans son *History of Egyptian Mummies*, a trouvé le coeur d'une momie placé sans aucun bandage ou quelque autre emballage, entre les cuisses. On peut se demander, si les Égyptiens considéraient le coeur comme immortel, pourquoi, pour le protéger contre la corruption, auraient-ils cru nécessaires les mêmes procédés qui étaient indispensables pour la conservation du corps mortel?

les cérémonies prescrites par la religion devaient être exactement observées, les formules mystiques prononcées et divers amulettes attachés à la momie, et déposés avec elle dans le cercueil.

Dans le *Livre des Morts*, aux chapitres CLV—CLX, six amulettes de ce genre sont figurés et décrits avec l'indication de leur composition, des formules de consécration et des puissants effets qu'ils devaient produire. Un septième amulette est figuré et décrit au chapitre CLXII, lignes 8, 9. C'est la vache sacrée d'Hathor, dont l'image, faite en or, devait être attachée au cou du défunt; en outre le texte du chapitre, „écrit sur un papier neuf, devait être placé sous sa tête, ce „qui produirait une augmentation de chaleur autour de lui „de tous les côtés", une chaleur indispensable pour la conservation de la momie, et pour sa réunion avec son âme.

Mais ce n'était pas au texte de ce chapitre seul, qu'une telle destination était assignée. Il se trouve dans les Musées des disques de toile ou de bronze, avec des figures et des textes peints on gravés sur l'une de leurs faces, et qui étaient également destinés à servir au même but. Champollion [1]) les a distingués par le nom d'hypocéphales, puisqu'on les trouvait auprès des momies, placés au-dessous de la tête. D'ailleurs une feuille de papyrus du Musée du Louvre avec un texte hiératique de dix-neuf lignes, du commencement du second siècle de notre-ère, et ayant appartenu à un jeune enfant, porte sur le revers en lettres Grecques, le nom du défunt, son âge et les mots ὑπὸ τὴν κεφαλήν, indiquant la place où le MS. devait être placé dans le cercueil. De là le terme technique que Champollion avait adopté et qui dès lors est acquis comme dénomination spéciale de ce genre de monuments [2]).

---

1) Champollion. *Notice descriptive des monumens Égyptiens du Musée Charles X*, Par. 1827, p. 121.

2) ibid p. 155. T. 21; Devéria, *Catalogue des Manuscrits Égyptiens — conservés au Musée du Louvre*, *p.* 163.

Le Musée Néerlandais d'antiquités à Leide ne possède qu'un seul exemplaire de ces hypocéphales, il fut acquis avec la collection du consul général de Suède, Monsieur le chevalier d'Anastasy à Alexandrie, en 1828. Dans un de ses derniers ouvrages: *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, M. le Dr. W. Pleyte, conservateur au Musée, a publié ce monument, avec une explication succincte des différents tableaux. Quant aux légendes auprès de ces représentations et quant à quelques-unes des figures, il ne les a pas soumises à une discussion, puisqu'elles ne lui présentaient rien de curieux pour son but spécial, son étude du chapitre CLXII du *Livre des Morts* [1]).

Il nous semblait, qu'une comparaison de l'hypocéphale du Musée de Leide avec les autres documents de ce genre pourrait avoir quelque intérêt, et nous nous sentions portés à entreprendre cette tâche, puisque nous avions réussi à rassembler dans le temps des calques et des copies assez exactes d'un bon nombre de ces amulettes.

Nous devons un de ces calques de l'original conservé au Musée de Turin, à l'amitié du Dr. Lepsius, qui l'avait copié, lors de son séjour dans cette ville; six autres du Musée Égyptien du Louvre me furent fournis par feu M. Théodule Devéria, le Conservateur adjoint de ce Musée; un huitième hypocéphale a été publié par M. Ph. de Horrack [2]); un neuvième, provenant d'une momie du Musée de Florence, a paru dans un mémoire du Dr. S. Birch [3]); trois autres conservés

---

1) *W. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, traduction et commentaire*, 162, 162*, 163; p 60—63.

2) I. (Ph.) de Horrack, *Note sur un hypocéphale*, mémoire publié dans la *Revue archéologique*, N. S. Année VI. Mai 1862, pp. 129—138, Pl. XVI. Mr. de Horrack qui avait acquis ce document chez un marchant d'antiquités, en a fait présent au Musée Égyptien du Louvre.

3) *Account of unrolling of a mummy at Florence by* Prof. Migliarini. *Translated from the Italian MS* by C. H. Cottrell, M. A. *with some notes* by S. Birch. in *Archaeologia or miscelleanous tracts relating to antiquity*. Vol. XXXVI. pp. 161—174, Pl. XV.

dans le Musée Brittannique ont été sommairement décrits par le même savant [1]). Huit hypocéphales du Musée de Turin sont décrits dans le catalogue de ce Musée, par les Professeurs F. Rossi et R. V. Lanzone [2]). Enfin l'original du Musée de Leide, que nous reproduisons dans notre planche, complète une série de 21 hypocéphales, auxquels nous aurions désiré ajouter encore un 22e, publié par le Mormon Joseph Smith [3]), cité par le Dr. Birch [4]) et probablement le même qui a été commenté par M. Devéria, dans un ouvrage de M. Jules Remy, *Voyages au Pays des Mormons* [5]). Mais l'occasion nous manquait de consulter ces ouvrages; d'ailleurs, d'après le témoignage de M. Birch [6]), l'insciption était si mal reproduite par M. Smith, qu'il était impossible d'en comprendre le sens, et la version donnée par l'auteur n'y apportait aucune lumière.

Enfin, pour ne rien oublier, nous mentionnons encore un disque de cartonnage de toile peint du Musée Égyptien du Louvre, ainsi décrit par Champollion [7]): „Au centre de ce „disque est figuré le dieu Amon Ra Panthée à double face, „ailé, entouré des emblèmes des *quatre elémens*. La légende „porte Men-Ra, *seigneur des Zones du monde matériel*". Champollion avait rapporté et exposé ce disque parmi les images de divinités Égyptiennes, mais il est très vraisemblable qu'il appartenait à la classe des hypocéphales. M. Devéria

---

1) ib. pp. 171—173.

2) *Catalogo generale dei Musei di antichità e degli oggetti d'arte raccolte nelle Gallerie e Biblioteche del regno, edito per cura del Ministro della pubblica istruzione. Serie prima. Piemonte.* Vol. I. *Regio Museo di Torino, ordinato e descritto da* A. Fabretti, F. Rossi e R. V. Lanzone. *Attichità Egizie* pp. 327—329; 2319—2326. L'hypocéphale dont je dois le calque à M. Lepsius, n'est pas mentionné dans ce Catalogue.

3) Joseph Smith, *Pearl of great prize*, Liverp. 1851.

4) *Account* etc. p. 173.

5) *Account*, cité par M. de Horrack, p. 131.

6) *Account*, etc. p. 173.

7) *Notice*, etc. p. 5, A. 79.

m'écrivit en 1863, qu'il lui avait été impossible de retrouver ce disque dans les collections du Louvre.

Presque tous les hypocéphales sont des disques plats en cartonnage de toile, couvert d'une sorte de stuc à la surface supérieure, sur laquelle les figures et les hiéroglyphes sont tracés en encre noir; deux seulement sont en bronze et offrent les scênes et les lègendes hiéroglyphiques gravées dans le métal.

Pour faciliter nos citations, nous distinguerons les 20 hypocéphales, outre celui du Musée de Leide, par les lettres de l'alphabet; en voici le tableau:

A. Cartonnage de toile. Hypocéphale du Musée de Turin, calque de M. Lepsius, numéroté 219. Diamètre 15,5 et 16 cM.

B. Bronze. Hypocéphale provenant de la momie d'une femme, nommée Tmau-eriasti (Muth-n-bašt). Champollion *Notice* etc. P. 22, p. 121. La défunte, une Ahi (prêtresse) d'Amon-Ra. Diamètre 14—14,5 cM.

C. Bronze. Hypocéphale à peu près semblable au précédent, de la momie d'un individu, nommé Bal-Har-rôou (Irihar-rôou). Champollion *Notice* P. 23, p. 121. Diamètre 15 cM.

D. Cartonnage de toile doré. Hypocéphale provenant de la momie d'une femme, nommée Iséheb (Asχeb ou Asχebi). Champollion ib. P. 24, pp. 121, 122. Diamètre 17,5—18 cM.

E. Cartonnage de toile. Les figures et les inscriptione tracées en noir sur un fond jaune. Le défunt, un divin père (prêtre) d'Amon-Ra-son-ter, Aahmes, fils de l'Ahi (prêtresse) d'Amon-Ra, Asraš. Champollion ib. P. 25 p. 122. Diamètre 18,5—19 cM.

F. ——— Hypocéphale, les figures et les inscriptions en noir sur un fond jaune, du défunt..... (?) Champollion ib. P. 26, p. 122. Diamètre 16,8.

G. Cartonnage de toile. Hypocéphale inachevé, place laissée vide pour les inscriptions. Champollion ib. P. 27, p. 122. Diamètre 14 à 14,5 cM.

H. — — — Hypocéphale, ayant appartenu à M. I. Ph. de Horrack, maintenant dans le Musée Égyptien du Louvre. La défunte Tatu, fille de la dame Tes-Tafne. Diamètre 10,7 cM.

I. Toile fine doublée. Hypocéphale du Musée de Florence. La défunte Takarheb, fille du scribe royal, prophète Apeh-ti, née de la dame Tnebtenhi. Diamètre 14,3 cM.

K. Toile. Hypocéphale dans le Musée Britannique, les figures et les légendes tracées en jaune sur un fond noir. Cat. 8446. Le défunt Haneg-åtf, un prêtre d'Amon et des dieux Ptolémée Sotèr et Philadelphe et son épouse.

L. Toile. Hypocéphale du Musée Bitannique. Les figures et les légendes tracées en noir sur un fond jaune. Cat. 8445.

M. Papyrus. Hypocéphale du Musée Britannique. Deux fragments, les figures et les légendes en noir sur fond blanc. Cat. 8445. *a.*

N. Bronze. Hypocéphale dans le Musée de Turin. Cat. 2319. Le défunt Pe-tu-Amun-nes-t-taui. Diamètre 18 cM.

O. Toile couvert de stuc. Hypocéphale, Musée de Turin. Cat. 2320. Le défunt Pet-aš-u. Diamètre 15 cM.

P. — Hypocéphale, Musée de Turin. Cat. 2321. Le défunt Pe-sa-Hor. Diamètre 17,5 cM.

Q. — Hypocéphale du Musée de Turin. Cat. 2322. Le défunt, le divin père Hor-nefer, né de la dame Ken-heb. Diamètre 17 cM.

R. — Hypocéphale du Musée de Turin. Cat. 2323, les scènes pour la plus grande partie coloriées. La défunte une pallacide d'Amon-Ra. Diamètre 14 cM.

S. — Hypocéphale du Musée de Turin. Cat. 2324. La défunte pallacide d'Amon-Ra, Nas-ta-neter-t-ten, née de la dame Ta-ukeš. Diamètre 14 cM.

T. Toile. Hypocéphale du Musée de Turin. Cat. 2325. Le défunt.... (?) fils d'Hor-nefer, né de la dame Au-kešn. Diamètre 14 cM.

U. — Hypocéphale du Musée de Turin. Cat. 2326. Le nom du défunt n'est plus lissible. Diamètre 14 cM.

L'hypocéphale du Musée Néerlandais d'antiquités à Leide, (V. la planche), est en toile couverte d'un stuc blanchâtre, les figures et les légendes sont tracées en noir. Son diamètre est de 21,8 à 22.2 cM. Il a appartenu à la momie de „l'assistante (Ahi) „d'Amon-Ra, Tai-Ari-at, fille du père divin (prêtre), Asra-ser „(Osiris-ser), née de la dame Asi-urt (Isis-urt)."

Il est divisé en quatre tableaux ou compartiments, dont deux, nn. I et II, occupent la moitié supérieure; les deux autres, III et IV opposés remplissent la moitié inférieure. Ces deux parties représentent, d'après l'opinion de M. de Horrack [1]), les deux hémisphères célestes: l'hémisphère supérieur qui est au-dessus du monde terrestre et l'inférieur qui est au-dessous.

Considérons d'abord le second tableau de l'hémisphère supérieur, N°. 1. Nous y voyons au milieu le Dieu Num-Ra, accroupi ou assis, à quatre têtes de bélier; le corps, revêtu de l'enveloppe de momie, est composé de deux corps adossés, chacun ayant deux têtes; il porte la coiffure, dite **atf** ou **atef** dans les textes hiéroglyphiques. Cette coiffure est composée de trois faisceaux de plantes, chacun surmonté du disque solaire et placé également sur un disque; ces faisceaux flanqués d'une plume d'autruche, et le tout placé sur les deux cornes de bouc. Le dieu tient sur ses genoux le sceptre divin, avec les emblêmes de la vie divine et de la stabilité. Un encadrement elliptique dans le champ renferme à droite (du spectateur) un céraste, à gauche un autre serpent. De

1) *Note sur un hypocéphale* etc. p. 132.

chaque côté un cynocéphale debout, la tête surmontée du disque dans le croissant, adresse avec les bras levés, son adoration au dieu. Des deux côtés de ce tableau une inscription hiéroglyphique de quatre lignes horizontales, contient les prières prononcées par les Cynocéphales. Celle de droite (*a*): **a ba šcp uben her.t sheť taï em her, n mes.tu.f.tu.k anχ ba, uťa χa.t nuter renp sahu n Asri Tia.t ma χeru.** „O âme vénérable qui brilles (resplendis, luis) dans le ciel, „qui illumines les deux mondes, le jour de sa naissance; „accorde que l'âme vive, que soit conservé le corps divin, „que soit rajeunie la personne (le **sahu**), de l'Osirienne (la „défunte) Tia-t, la véridique".

Le **s** derrière la personne assise sur une chaise, n'en doit pas être séparé. C'est le groupe qui autrefois se lisait **as**, mais auquel M. Brugsh attribue la prononciation **šep**, *noble, vénérable.*

Cette observation doit être faite, pour qu'on ne pense pas, que le **s** fait ici fonction de préfixe causatif du verbe qui suit, **uben**, *briller*, comme c'est le cas du verbe **heť**, **sheť**, *illuminer*, dans la seconde ligne.

Le signe qui suit après ce verbe est superflu. L'esprit, le dieu Num-Amon qui *illumines les deux mondes*, c.-à-d. l'Égypte, supérieure et inférieure, *le jour* de sa (le pronom de la 3e personne au lieu de la 2e, ta) naissance, de ton lever. Comparez le *Livre des Morts* Chap. XV, l. 18: „O toi qui te lèves „dans le Nun," l'abysse, l'océan céleste, „qui illumînes les „mondes, le jour de sa (de ta) naissanee."

„Rajeunie"; le signe, pousse d'une branche, signe déterminatif figuratif du mot **rpe**, **renp**, „fleurir", „croître", „durer". „La personne (le **sahu**)". Le signe, une espèce de collier, est le déterminatif du mot **sāh**, ou **sahu**, la momie, la forme d'un défunt dans la region inférieure.

La légende de gauche (b): **a nuter pefi šep anχ em nefi em mu ake(h) ra nuter, stem ťetu-f ema Asri Tia.t ma**

χeru nehem.k su ma χet.neb. „O! ce dieu vénérable, que „vive dans la navigation sur les eaux, (quand) se lève le dieu „Ra, pour entendre ses paroles, qu'arrive l'Osirienne Tia-t „la véridique. Sauve-la, donne (-lui) toute sorte (de biens)". C'est bien encore le dieu Num-Ra que l'on invoque pour le prier d'accorder à la défunte Tia.t de vivre dans sa navigation, et d'écouter les paroles de Ra, au lever de ce dieu. Le pronom masculin **f** prouve que ce ne sont pas les paroles de la défunte qui doivent être écoutées, mais bien celles de Ra. Cependant il est possible que le scribe ait fait une faute, et qu'au lieu du pronom **f**, il faille corriger **s**, le pronom du féminin. Dans le *Livre des Morts* au Chap. CXXVII, l. 3 il est dit: „vient Ra pour écouter ses paroles", (les paroles du défunt), et au Chap. CXXX, l. 16: (Ra) „entendant „ses paroles lorsqu'il adore Ra, maître de l'horizon". La phrase finale qui vient après le nom de la défunte Tia.t, doit être corrigée. Le premier mot **neh** doit être complété par le signe **m**, c'est **nehem**, avec son déterminatif ordinaire, „sauver". Le pronom qui suit, **sa**, doit être corrigé **su**, c'est le pronom de la troisième personne. **Ma** le verbe „donner". Le dernier signe de la phrase est peu lisible; il ressemble à l'hiéroglyphe montagne, qui a la valeur phonétique de **tu**; je crois qu'il faut le remplacer par le demicercle, **t**; et suppléer le mot **nefer**, „bon", „biens", que le scribe, par manque d'espace, aura omis.

Les phrases au-dessus de la tête des cynocéphales les indiquent comme étant des êtres divins en relation avec le soleil; le chiffre quatre se rapporte au nombre des huit cynocéphales, quatre de chaque côté. Voyez le second registre du tableau, chap. XVI du *Livre des Morts*.

Hypocéphale A.

La scène de l'adoration du dieu Num-Ra ne diffère que très légèrement de celle de Leide. La coiffure est un peu modifiée,

les uréus y manquent et le dieu ne tient pas les emblèmes dans ses mains. Un des deux encadrements elliptiques, celui avec le céraste, ne s'y trouve pas, et les légendes des cynocéphales ne s'y trouvent pas non plus. Les deux textes hiéroglyphiques, chacun de cinq lignes horizontales, sont d'une teneur entièrement différente. Le défunt s'y identifie avec l'âme divine représentée sous la forme du bélier.

Hypocéphale B.

Le dieu Num-Ra tenant les emblèmes comme sur l'hypocéphale de Leide. Les encadrements elliptiques entre les cynocéphales et le dieu sont remplis, celui de droite par les signes étoile, céraste et dieu; celui de gauche par l'uréus. Les deux légendes, chacune de six lignes horizontales, l'une se lisant de gauche à droite, l'autre en sens inverse, contiennent des invocations adressées à Amon.

Hypocéphale C.

Comme le précédent, mais Num-Ra avec les emblèmes dans les mains, comme sur l'hypocéphale de Leide; devant le cynocéphale à droite l'encadrement avec le serpent, devant l'autre à gauche le céraste. Les deux légendes hiéroglyphiques, chacune de quatre lignes horizontales et se lisant de droite à gauche, offrent un texte analogue à celui de A.

Hypocéphale D.

Comme le précédent; mais l'encadrement et le céraste ont changé de place. Les textes sont de la même nature que ceux de A et C, mais ils ont plus d'étendue.

Hypocéphale E.

Ce document s'éloigne considérablement de tous les autres. Il est divisé en trois tableaux au lieu d'être divisé en quatre. Le tableau principal de Num-Ra à quatre têtes de bélier avec les cynocéphales, est remplacé par un autre, qui nous présente, en trois encadrements, dans celui du milieu 1°.) un dieu à

44010

deux visages tournés en sens inverse, coiffé du disque entre les deux feuilles de palme, le corps uni avec celui de l'épervier et avec deux ailes déployées le long des bras étendus. Les hiéroglyphes le semblent charactériser comme Amon-Ra, seigneur du trône des deux mondes; 2°.) un homme à tête de bélier, coiffé des deux feuilles de palme, avec le fouet ou le fléau dans sa droite élevée et tenant un serpent comme sceptre dans sa gauche étendue; 3°.) un poisson; 4°.) un crocodile à quatre têtes, dont deux tournées en sens inverse des autres, et toutes les quatre portant le disque solaire; 5°.) un crocodile avec tête d'épervier, et deux ailes, portant sur sa tête le disque du soleil, avec l'oeil symbolique droit, l'uŭa.

Dans l'encadrement à droite: 1°.) le bélier à quatre têtes, dont deux tournées en arrière; devant le bélier un vase à encens; 2°.) un veau ou une biche sans tête, laquelle est remplacée par un scarabée.

Dans l'encadrement à gauche: un scarabée à tête de bélier les ailes déployées et portant sur la tête le disque du soleil.

Une ligne horizontale d'hiéroglyphes au-dessus de ces trois encadrements contient une invocation aux dieux du ciel et de la terre, à Horus, à une déesse, et à Toth. Deux autres lignes au-dessous de l'encadrement, offrent une invocation adressée par le défunt, le prophète d'Amon-Ra-son-ter, Ahmes, fils de l'ahı, (assistante) d'Amon-Ra, As-raš. Nous retrouvons sur l'hypocéphale F, au-dessous du tableau principal de Num-Ra, un compartiment, dans lequel le quadrupède sans tête, le crocodile à quatre têtes et le crocodile hiéracocéphale sont figurés, plus trois scarabées et l'oeil symbolique droit du soleil. Sans entrer ici dans une explication détaillée de ces différentes représentations symboliques, nous admettons qu'elles se rapportent toutes, à l'exeption peut-être du poisson, au soleil, à Num ou à Amon, identifié avec Ra.

Hypocéphale F.

Num-Ra avec les emblêmes ordinaires dans les mains, la coiffure composée seulement du disque, au-dessus des cornes de bouc. Quatre cynocéphales, deux de chaque côté, remplacent les deux de A—E. Au-dessus de la tête de chacum d'entre eux l'interjection **hei**, acclamation de joie; devant eux les hiéroglyphes qui les distinguent comme êtres divins en relation avec le Soleil. Au lieu des deux textes des deux côtés du tableau, une légende verticale, adressée à Num et faisant suite aux acclamations des cynocéphales: „Oh! tu te „lèves éternellement". Les signes du nom du défunt (ou de la défunte?) à droite et à gauche de la coiffure de Num ne sont pas lisibles, pas plus que ceux qui se trouvent à la fin de la légende horizontale au-dessus du tableau.

Hypocéphale G.

Num-Ra, mais avec deux têtes de bélier seulement, coiffé comme le précédent, et tenant le signe de la vie, le fouet et le sceptre divin. De chaque côté deux cynocéphales debout et adorant; devant les cynocéphales, a droite le signe dieu et une étoile; à gauche l'encadrement elliptique avec le serpent, et le céraste. Au reste sans légendes.

Hypocéphale H.

Num-Ra à quatre têtes de bélier recevant les adorations de huit cynocéphales, dont quatre de chaqne côté. Devant chacun des deux antérieurs, à droite un céraste, et à gauche l'encadrement avec le serpent.

Hypocéphale I.

Num-Ra à quatre têtes de bélier, adoré par quatre cynocéphales, deux de chaque côté. Auprès de ces cynocéphales les signes: Ra, étoile et....(?); à droite et à gauche une légende peu lisible: du „père dans la vie (?)".

Hypocéphale K.

Num-Ra, à quatre têtes de bélier, adoré par quatre cynocéphales.

Hypocéphale L.

Num-Ra adoré par deux cynocéphales. Des deux côtés une légende de quatre lignes, contenant des adorations dans lesquelles le dieu est invoqué comme „la grande âme", le „créateur", „celui qui produit la chaleur" etc.

Hypocéphale M, très fragmenté.

Num-Ra, adoré par deux cynocéphales. Les textes et les légendes diffèrent de ceux de l'hypocéphale L et semblent, d'après M. Birch, se rapporter à une création par le feu ou la chaleur.

Hypocéphale N.

En trois tableaux. Num-Ra adoré par deux cynocéphales.

Hypocéphales O. P. Q. R.

En quatre tableaux. Num-Ra comme sur l'hypocéphale N.

Hypocéphale S.

En trois tableaux, comme N.

Num-Ra adoré par deux cynocéphales.

Hypocéphale T.

En deux tableaux. Num-Ra à quatre têtes de bélier surmontées du disque avec les uréus, et adoré par deux cynocéphales, un de chaque côté, et par une âme, sous la forme d'un oiseau androcéphale.

Hypocéphale U.

Un tableau seulement. Num-Ra à quatre têtes: deux de bélier, une de chat et la quatrième d'un animal fantastique, les têtes surmontées du disque flanqué de deux uréus, sur les cornes de bouc. Un cynocéphale de chaque côté adorant. Aux pieds du dieu deux grenouilles (crapauds?) séparées par le signe de la vie. Deux serpents unis par leurs queues renferment cette scène qui s'élève sur les replis de deux autres serpents frappés par un couteau.

Ce tableau, v. Pl. n°. II, présente la partie principale et la plus intéressante de ces hypocéphales. C'est le dieu Num-Ra, ou Amon-Ra, Num ou Amon, identifié avec Ra, le Soleil. Les quatre têtes de bélier caractérisent, d'après Champollion [1]) le dieu comme le principe et le moteur des quatre élements, dont se compose le monde créé, ou le grand esprit renfermant en lui-même ceux des quatre dieux: Phré, Su, (Sôou), Tmu Atmou) et Osiris. Nous y voyons, avec M. de Horrack [2]) et le Dr. Pleyte [3]), l'esprit des quatre points cardinaux, l'âme du monde terrestre. Aussi dans l'adoration que l'un des cynocéphales est censé lui adresser, il est nommé: „le vénéra-„ble esprit qui brille dans le ciel et illumine les deux mondes."

Les cynocéphales, consacrés au dieu Toth, qui adressent leur hommage au dieu Num-Amon, sont: deux sur les hypocéphales A—D et L—U; quatre sur F, G, I et K; et huît sur H, toujours répartis en nombre égal des deux côtés du dieu. Dans *le Livre des Morts*, Chap. XVI, vignette 3, le disque solaire, élevé par le dieu Šu, est adoré par huit cynocéphales debout, dont quatre à droite et quatre à gauche. Au Chap. XVII la barque de Ra-χeper est accompagnée de quatre cynocéphales accroupis, deux de chaque côté de la barque, et des deux côtés d'une autre barque avec le dieu Ra nous voyons également deux cynocéphales, mais debout et en attitude d'adoration. L'exemplaire du *Livre des Morts* du Suti Kenna, T. 2, que nous avons publié dans la 28e livraison des *Monumens Égyptiens du Musée*, v. Pl. I, nous représente le disque solaire élevé vers le ciel de derrière les montagnes de l'horizon de l'est, par deux bras qui sortent du signe de la vie, placé sur celui de stabilité, le Tat, et adoré de six cynocéphales, trois de chaque côté, debout sur la pente des montagnes. C'est bien le dieu Soleil qui se lève

1) Champollion, *Panthéon Egyptien*, Pl. 2, quater, p. 2.
2) de Horrac, *Note sur un hypocéphale*, p. 136.
3) Pleyte, *Chapitres supplémentaires*, p. 62.

à l'est et qui va recommencer sa course diurne. Nous devons l'explication des scènes et l'identification des cynocéphales à feu M. F. Chabas [1]). Le texte du Papyrus traduit par le savant Égyptologue, contient la description d'un amulette, avec: „l'image d'Amon-Ra à quatre têtes de bélier sur un „seul cou, peinte sur.... (une tablette de terre cuite?), un „crocodile sous ses pieds; les dieux Hermopolitains à sa „gauche et à sa droite, lui faisant adoration". Quant au crocodile, on le trouve figuré au-dessous du dieu sur l'hypocéphale F, mais les autres détails de la description exposée dans le Papyrus Harris, nous autorisent à reconnaître dans les cynocéphales les dieux Hermopolitains, les Sesennuï de la ville Šmoun, χmoun, Hermopolis magna, où le culte de Thoth, le Grand-Hermes avait son temple principal. Les dieux Sesennuï étaient en nombre de huit, quatre mâles et quatre fémelles [2]), et si les hypocéphales ne nous montrent pas le nombre complet, nous devons admettre que les deux, les quatre et les six sont là pour repésenter la série entière des huit.

Le tableau II, au-dessus de celui de l'adoration de Num-Ra nous offre, dans un compartiment au milieu (*c*), deux divinités unies avec leurs têtes tournées en sens inverse. La coiffure, composée du disque solaire et de quatre feuilles de palmier, est supportée par les cornes de bouc, sur lesquelles se dresse des deux côtés un uréus orné du disque. Les dieux tiennent dans leur droite l'emblême de la vie, dans la gauche un support ou un étendard avec le chacal; sur leurs épaules une plume d'autruche et la tête d'un chacal. Devant la coiffure à droite la légende hiéroglyphique: **au raχ** „je connais, je

1) F. Chabas, *Papyrus magique Harris* pp. 90, 91; De Horrack, *Note* etc. pp. 135, 136.

2) V. Brugsch, *Zeitschr. für aegypt. Sprache und Alterthumsk.* 1869, p. 9, 10 et *Hierogl.-demot. Wörterbuch*, p. 1307. V. aussi *le Livre des Morts*, Chap. CLXIV, l. 6, où le nom SESÉNNUI est déterminé par les figures assises d'un homme et d'une femme.

„sais"; au-dessous de l'étendard avec le chacal: **au-nk nuteru neb**, „sont à toi tous les dieux"; „tous les dieux vous sont „soumis."

A droite du compartiment central, d'abord (*d*) une barque avec l'âme d'Osiris, identifié avec la défunte, sous la forme d'un épervier à tête et bras humains, debout sur un petit naos, élevant ses bras en acte d'adoration. Devant elle Isis debout, et de l'autre côté Nephtys agenouillée.

Au-dessous une autre barque (e) avec le scarabée au-dessus du signe du nom de Thèbes, l'image du dieu Ra, accroupi en costume de momie et discophore, avec le sceptre divin sur ses genoux; de l'autre côté de la barque vers la proue, le vase à encens.

A gauche du compartiment central, une troisième barque (f), avec l'épervier embaumé, les ailes étendues, accompagné de la légende **amχi** „déclaré digne", titre des défunts justifiés. Au-dessus une légende hiéroglyphique de quatre lignes verticales: **au nk bak em**, suivi des figures de huit béliers couchés.

Hypocéphale A. Les deux divinités comme sur l'hypocéphale de Leide, mais sur leur épaule droite une plume d'autruche. A gauche et à droite des deux divinités des légendes plus détaillées avec une invocation adressée au bélier, Num, identifié avec Amon. Dans la seconde légende les huit béliers couchés sont mentionnés, suivis du signe trois fois répété de l'oiseau âme. Dans la barque de l'âme sur le naos, les deux déesses sont debout, l'épervier est tourné vers la poupe et porte le disque sur la tête. La barque du scarabée, χeper, porte sur la proue le dieu hiéracocéphale accroupi, mais sans le disque; vers la poupe un cynocéphale accroupi en acte d'adoration. Au-dessus les hiéroglyphes **a χrp**, pour **χpr**, „O.χeper"! La troisième barque avec l'épervier porte un serpent vers la proue.

B. Les deux divinités, comme sur A; les deux légendes

verticales se rapportent au dieu Anubis „le gardien des chemins „du Soleil." Les béliers ne sont pas mentionnés. L'épervier sur le naos de la première barque, discophore, entre les deux déesses qui sont toutes les deux debout. Dans la seconde barque sur la proue une femme debout, les bras étendus le long du corps. Vers la poupe un cynocéphale accroupi. La troisième barque comme sur l'hypocéphale de Leide, mais sans la légende.

C. Au lieu des deux divinités il n'y a qu'une seule, mais à deux têtes, tournées en sens inverse, et avec le titre **rax** „savant." La légende à droite une adoration au vénérable esprit; à gauche le voeu: „qu'il soit accordé (au défunt?) „d'être, (de venir) dans le séjour des béliers (des âmes)". Au lieu des huit béliers il n'y en a ici que deux, suivis de deux têtes de bélier.

D. Les deux dieux comme sur A, moins la plume d'autruche sur l'épaule, et sans les têtes de chacal sur les cornes de la coiffure. La légende adressée au bélier est analogue à celle de A. Dans la seconde barque le dieu hiéracocéphale sur la proue est remplacé par le dieu à tête de chacal en vêtement de momie (le 3e des genies funéraires, Siumutf?)

E. Au lieu des deux dieux il n'y a qu'un seul, mais à double tête comme sur C, huit têtes de crocodile, quatre de chaque côté se montrent derrière ces têtes. Il est accompagné, ou plutôt précédé d'une déesse nommée **Mert**, la tête surmontée d'une plante de lotus, et dans la légende spécifiée comme „celle qui aime son père". Au-dessus de ces deux divinités un cartouche avec les signes: l'oeil symbolique droit, (uŭa), le poisson, le lièvre et une fleur de lotus. Au-dessus du compartiment une légende hiéroglyphique avec une invocation au dieu du ciel, Amon (trois fois répété). Au-dessous une invocation adressée à „l'esprit vénérable, parfait."

Cet hypocéphale a encore ceci de particulier, que les figures de ce tableau, ainsi que les légendes hiéroglyphiques, par

rapport au reste, sont figurées en direction horizontale, de sorte qu'il faut tourner l'objet, pour obtenir le tableau etc. devant soi.

F. Le compartiment avec les deux dieux manque.

G. Un seul dieu, mais avec double tête, coiffé des cornes de bouc, et des deux feuilles de palmier, comme sur C. A droite la barque avec l'épervier discophore sur le naos, tourné vers la proue, où se trouve Isis débout, adorant. A gauche la barque avec l'épervier embaumé. Les légendes hiéroglyphiques sont toutes omises.

H. Dans la seconde barque avec le scarabée, d'un côté le nom d'Osiris, de l'autre celui d'Isis. Au-dessus de l'épervier embaumé on remarque l'oiseau qui sert à exprimer le mot **ba** „âme", et le devant d'un bélier, exprimant par synecdoché le bélier, autre symbole de l'âme. Comparez la légende des hypocéphales de Leide et celles, de A, C et D.

I. La première barque manque, la seconde ne porte que le signe déterminatif du nom de Thèbes, le scarabée plane au-dessus; les hiéroglyphes sont illisibles, mais représentent peut-être les noms d'Isis et de Nephtys. Au-dessus de l'épervier embaumé, dans la troisième barque, les hiéroglyphes: „l'âme de l'Ouest (?)".

K. D'après la description de M. Birch, le dieu à deux têtes humaines et à une tête de chacal, coiffé du disque et des deux plumes (feuilles du palmier); six béliers et trois hérons. Dans la première barque Isis et Nephtys offrant leur adoration au naos d'Osiris. Dans la seconde barque Ra et un scarabée, adorés par un cynocéphale. Dans la troisième l'épervier momie avec l'inscription **aχam**. Ce tableau semble se rapprocher beaucoup de celui de l'hypocéphale de Leide.

L. Le compartiment avec les deux dieux et les trois barques manquent.

M. Un fragment avec la barque et l'épervier embaumé.

N. Un dieu à deux faces, tenant dans la gauche l'étendard surmonté d'un chacal, et portant sur la tête la coiffure composée des deux plumes (feuilles du palmier?) avec le disque, placés sur les cornes de bouc. A la gauche de cette figure deux barques; la première avec un naos entre Isis et un homme en acte d'adoration; la seconde avec un scarabée entre un cynocéphale et un génie accroupi hiéracocéphale. A droite une seule barque avec un épervier les ailes déployées [1]).

O—S. Comme sur N.

T, U. Le tableau des deux dieux et des barques manque.

Nous voyons avec MM. de Horrack et le Dr. Pleyte dans les deux dieux unis, Amon, le dieu suprême de Thèbes, identifié avec Ra. La première barque porte l'âme de la défunte identifiée avec Osiris, et en cette qualité accompagnée d'Isis et de Nephtys; dans la seconde barque le scarabée, symbole de la procréation du nouvel Osiris, et du renouvellement de la vie de la défunte; dans la troisième barque l'épervier déployant ses ailes, symbolisant plus particulièrement la résurrection de l'âme. Au chap. LXXI du *Livre des Morts* cet épervier est représenté dans la vignette en face de la vache Mehert. Dans le texte il est adressé comme: „sorti du Nun, „l'abîme céleste, le seigneur de Mehert", et de défunt s'identifie avec lui, „pour qu'il soit sauf et qu'il puisse recommen- „cer sa vie sur la terre".

Les deux tableaux de l'hémisphère inférieur, au-dessous du monde terrestre, sont placés en sens inverse des deux autres; nous les distinguons par les numéros d'ordre III et IV.

---

1) Traduction de la description de l'hypocéphale dans le Catalogue du Musée de Turin, cité ci-dessus.

Le troisième tableau, III.

A droite une barque (*g*) avec un naos, dans lequel est accroupi un cynocéphale, la tête surmontée du disque dans le croissant. Vers la proue un autre cynocéphale accroupi, mais sans le disque ni le croissant, lui présente l'uŭa, l'oeil symbolique droit. L'inscription dit: **ma uŭa n neb ma** „offre „de l'uŭa au seigneur de la vérite".

A gauche une autre barque (*h*) s'avance vers la première. Elle porte le dieu Num-Ra à tête de bélier, coiffé du disque sur les deux cornes de bouc, ayant le sceptre divin dans sa gauche, et étant débout sous le repli d'un grand serpent. Il est accompagné de deux déeses qui le précèdent: Šu.t, caractérisée par la plume d'autruche, et Hathor caractérisée par le disque entre les cornes de vache; puis de deux hommes qui le suivent, sur la proue un dieu hiéracocéphale, perce de son dard le serpent, Apophis, l'ennemi du Soleil. A l'extrême bout de la proue est attachée une sorte de tapis ou un morceau de toile, orné de franges, sur lequel Horus enfant est assis, entièrement nu, avec le fouet ou le fléau dans sa droite et une fleur de lotus dans sa gauche étendue en avant. Un autre dieu hiéracocéphale, Horus, coiffé du Pschent, la coiffure de la domination de l'Égypte supérieure et inférieure, se trouve sur la poupe et près du gouvernail. Près de la tête de Num le mot hiéroglyphique **afi**.

A. La barque à droite (*g*) est dirigée par un dieu hiéracocéphale, qui tient le gouvernail; le cynocéphale dans le naos n'a pas la tête surmontée du disque avec le croissant. Sur l'extrémité de la proue le jeune Horus accroupi, qui sur l'hypocéphale de Leide se trouve sur la proue de la barque de Num. A droite, derrière cette barque, une déesse qui, les bras baissés, se penche au-déssus d'un scarabée. Dans l'autre barque (*h*) le dieu criocéphale est debout dans un naos. Horus coiffé du Pschent sur la proue, perce de son dard le

serpent, qui est omis ici. Derrière Horus les déesses Isis et Nephtys. Vers la poupe, derrière le naos trois hommes.

B. Comme A, excepté que: dans la première barque (*g*), au lieu du dieu hiéracocéphale, un homme est placé près du gouvernail, et que dans l'autre barque (*h*) le dieu hiéracocéphale qui perce le serpent, n'est pas coiffé du Pschent; au lieu des trois hommes vers la poupe il n'y a qu'un seul et qui tient le gouvernail. Les groupes hiéroglyphiques au-dessus de quelques unes de ces personnes sont trop indécis.

C. Comme A, mais la barque des cynocéphales (*g*) sans une personne pour tenir le gouvernail; le cynocéphale dans le naos portant le disque avec le croissant. Dans la barque de Num (*h*) Horus, coiffé du Pschent perçant le serpent; Isis, Nephtys, et, derrière le naos, trois hommes, le bras gauche sur la poitrine. Les hiéroglyphes au-dessus de la première barque (*g*) offrent le nom du défunt; ceux au-dessus du cynocéphale adorant sont incertains.

D. Comme A, mais dans la barque de Num (*h*), au lieu de trois, deux hommes seulement, le bras gauche sur la poitrine, vers la poupe.

E. Le compartiment ne contient que la barque seule du cynocéphale (*g*) s'avançant vers la droite; le cynocéphale dans le naos a la tête surmontée du disque seul. Vers la proue un autre cynocéphale accroupi, la tête surmontée du disque avec l'oeil symbolique, l'uṭa, lui présente ce même oeil. Sur l'extrémité de la proue Horus enfant avec le fléau dans sa gauche étendue, le crochet dans la droite contre l'épaule. Vers la poupe un homme qui dirige la barque.

F. Comme le précédent, le cynocéphale dans le naos a disparu en partie par une fracture; l'autre cynocéphale ne porte pas le disque avec le croissant. A droite, devant la

barque les signes **χeper em tauï**, „le scarabée dans les deux „mondes"; derrière la barque les trois signes: une feuille d'une plante aquatique, le lion courant, et le bélier (disparu dans une fissure).

G. Dans la première barque (*g*) du cynocéphale le cynocéphale qui présente l'oeil symbolique **uṭa**, sans disque sur la tête, et il ne se trouve aucune personne près du gouvernail. Dans l'autre barque (*h*) Horus hiéracocéphale, coiffé du Pschent, avec son dard; le serpent est omis. Derrière la naos, vers la poupe il n'y a qu'un seul homme près du gouvernail.

H. Dans la première barque (*g*) le cynocéphale dans le naos sans le disque et le croissant, le cynocéphale adorant remplacé par une table à offrandes; Horus enfant sur la proue. Dans l'autre barque, celle de Num, (*h*), le naos n'est pas figuré. Sur la proue Horus hiéracocéphale, coiffé du Pschent, perce le serpent de son dard. Vers la poupe deux hommes et près du gouvernail un autre dieu hiéracocéphale.

I. Le tableau des deux barques est omis.

K. Dans l'une des deux barques, celle de Num (*h*) le Soleil-Ra; dans l'autre (*g*) un cynocéphale, adoré par un autre cynocéphale, qui tient dans sa main un des yeux symboliques [1]).

L. Le Soleil nommé **Af** ou **Num**, dans sa barque avec les divinités de sa suite [1]).

M. La barque avec le cynocéphale de la Lune, et la déesse qui se penche au-dessus du scarabée [1]).

N. Le tableau des deux barques est omis.

O. Dans l'une des barques (*g*) un cynocéphale accroupi présente l'**uṭa** à un autre cynocéphale renfermé dans un naos;

1) D'après la description de M. Birch, *Account* etc. p. 172.

dans l'autre barque (*h*), un naos précédé d'Isis et de Nephtys et d'un dieu à tête d'épervier surmontée du disque, et qui tient dans l'une de ses mains le sceptre à tête de levrette et dans l'autre la croix ansée [1]).

P, Q, R. Comme O.

S. Le tableau des deux barques est omis.

T. La barque (*g*) avec le cynocéphale accroupi, qui présente l'**uŕa** à un autre, renfermé dans un naos.

U. Le tableau des deux barques est omis.

Ce n'est que sur l'hypocéphale de Leide que le jeune Horus se trouve sur la proue de la barque (*h*) de Num. Cette barque nous présente le dieu Num-Ra, dans son cours dans l'hémisphère inférieur, pendant les heures de la nuit. D'après M. de Horrack [2]) les fonctions des six personnages divins qui forment la suite du dieu, ne sont pas encore bien déterminées, mais il suppose que ce sont les **Kati-u**, les gens de l'équipage, qui manoeuvrent d'après M. Chabas [3]), la barque de Su (l'une des formes de Ra), et le défendent contre l'ennemi. A l'endroit du *Livre des Morts*, chap. C. l. 4, cité par M. Chabas, le défunt dit que: „les serviteurs, les **Kati-u** de „l'équipage de la barque du Soleil, ne le repoussent pas." Cette attribution de serviteurs nous pouvons l'admettre pour les hommes, qui, la main gauche placée sur la poitrine présentent l'attitude de serviteurs, et peut-être aussi pour les personnes divines hiéracocéphales, l'une combattant le serpent, et l'autre qui tient le gouvernail, mais elle ne conviendrait pas trop aux déesses Isis et Nephtys, qai se trouvent également dans la barque.

---

1) d'apres la description du Catalogue du Musée de Turin.
2) *Note* etc. p. 134.
3) *Papyrus magique Harris*, pp. 35, 36.

Il y a une classe de papyrus funéraires qui reproduisent le cours du Soleil dans l'hémisphère inférieur pendant les douze heures de la nuit. Les scènes et les textes de ces papyrus se trouvent plus ou moins complets dans les tombaux royaux. Champollion en donne un aperçu détaillé dans ses *Lettres* [1]), pp. 225—240. Le Musée de Leide possède quelques exemplaires des dits papyrus [2]). M. Th. Devéria a publié une description détaillée de ceux du Musée du Louvre [3]). Cette description est reproduite, avec le texte hiéroglyphique du MScrit par M. P. Pierret [4]), et le texte d'un de ces papyrus conservé au Musée de Turin, est publié par M. R. V. Lanzone [5]). Sur le frontispice de son ouvrage M. Lanzone a reproduit une représentation de la barque de Num avec son cortège, d'après une stèle, conservée également dans le Musée Égyptien de Turin.

Dans les barques de la dixième et de la onzième heurre de la nuit du Papyrus, on voit, en commençant à la proue: le dieu Ap-heru, (qui ouvre le chemin), Sâu (le savoir) [6])", Hathor, nommée **nebt ua** „la dame de la barque"; Num, sous le repli du serpent, Mehen; Her-Nek-n; Tu-šu, (montagne de Su), Nehas („qui invoque, adore"), Hu (nom du sphinx, et du dieu du goût) et χu-ua (celui qui dirige la barque). Les personnes dans la barque de la stèle de Turin sont plus nombreuses: Thoth, le dieu de l'écriture, Ap-heru, Sâu, Sut (déesse), Nebt-ua, (la dame de la barque), Num-af, Har-heken, Nahas, Ka-šu (variante de Tu-šu), Hu (le nom duquel est omis) et le directeur de la barque, hiéracocéphale. Les barques des Papyrus de Leide offrent toutes les mêmes personnages que nous rencontrons dans les Papyrus du Louvre.

---

1) *Lettres écrites de l'Égypte* et *de Nubie*, pp. 225—240.

2) *Description raisonnée* etc. T. 71—79. p. 253 et suivv.

3) *Catal. des MSS. Égyptiens conservés au Musée Égyptien du Louvre*, II, 1—16, pp. 15—48.

4) *Recueil d'inscriptions inédites du Musée Égypt du Louvre*, 1e part. pp. 103—148,

5) *Le domicile des esprits publié en facsimile.* Par. 1879. f°.

6) A comparer **Sa-hur**, *l'aurore.*

Il y a trop de ressemblance entre la barque de Num des hypocéphales et celles des monuments que nous venons de citer, pour ne pas admettre que celle des hypocéphales nous représentent le dieu Num-Ra dans son cours nocturne, dans une des dernières heures de la nuit. Toutefois il y a des différences, mais les scribes, ou les autres personnes qui fournissaient les hypocéphales, peuvent bien s'être contentés de représenter le dieu dans sa barque, sans trop se soucier de l'exactitude des détails, ou des personnes du cortège, qui devaient faire fonction, pendant chacune des douze heures du cours nocturne.

La déesse qui se penche au-dessus du scarabée est omise dans l'hypocéphale de Leide. Nous la retrouvons vers la fin du tableau qui sert de vignette au chap. XVII du *Livre des Morts* (Lepsius, Pl. XI, au-dessus des lignes 92 et 93). C'est la déesse Nu, ou le ciel, s'étendant au-dessus du principe masculin de la génération, symbole de la reconstitution matérielle de l'être [1]).

D'après M. de Horrack [2]) ce groupe de la déese du ciel avec le scarabée se trouverait dans quelques hypocéphales dans le compartiment (II) au-dessus de celui de l'adoration de Num-Ra à quatre têtes de bélier. Sur les hypocéphales que nous avons pu consulter, ce groupe est toujours figuré après la barque (*g*) de la Lune, il n'y a d'exception que pour l'hypocéphale G, où la déesse et le scarabée sont figurés dans le tableau de la vache d'Hathor, (IV).

Le jeune enfant nu accroupi sur la proue de la barque de l'hypocéphale de Leide, est le jeune Horus enfant, exprimant l'idée de nouvelle naissance [3]); il tient dans la main une fleur de lotus. M. Pleyte le considère comme le défunt qui vient d'être justifié et ressuscité [4]). Je voudrais me ranger du côté

1) *De Horrack*, Note etc. p. 135.
2) Ibid. 3) Ibid. p. 134.
4) Pleyte, *Chapitres supplémentaires*, p. 62.

de M. de Horrack, car sur la proue d'une des barques avec le cynocéphale le tapis porte, au lieu de ce jeune enfant, le disque du Soleil.

Le dieu hiéracocéphale, coiffé sur quelques-uns des hypocéphales du Pschent, est bien Horus, combattant le serpent Apophis, qui s'oppose au cours de la barque du Soleil.

La barque avec les cynocéphales est celle de la Lune, le cynocéphale dans le naos et distingué dans la plupart des hypocéphales par le disque sur le croissant placé sur sa tête, est l'image symbolique du dieu Thoth, identifié avec la Lune. Champollion a publié [1]) dans son Panthéon, dans la planche 30 G, d'après une belle stèle du Musée Égyptien du Louvre, une barque avec le Dieu Thoth ibiocéphale, accroupi et portant sur la tête le disque dans le croissant. Un cynocéphale debout vers la proue de la barque offre, comme sur nos hypocéphales, l'oeil symbolique, uŭa, au dieu, qui est désigné par les hiéroglyphes comme Aâh-Thoth, au Thoth-Lunus. La proue de la barque est ornée du tapis, qui se voit aussi sur la barque des hypocéphales, et sur lequel le jeune enfant Horus est accroupi.

Le IVe tableau, le second de l'hémisphère inférieur, est figuré au-dessus de celui que nous venons de décrire.

D'abord, au milieu, une vache s'avançant vers la droite. Elle porte entre les cornes le disque flanqué de deux plumes d'autruche et, attaché à un bandeau au cou, le signe de la vie divine. Elle est suivie d'une déesse, dont la tête est remplacée par un disque avec l'oeil symbolique droit; dans sa gauche étendue elle tient une tige de lotus au-dessus de la vache. Devant cette dernière les quatre génies funéraires: Amset, Hapi, Siumutf et Khebsennaf; enfin les trois hiéroglyphes: la feuille de lotus, le lion debout et un bélier couché.

---

1) Champollion, *Panthéon Égyptien*, Pl. 30 G.

A gauche, derière la déesse discocéphale, un dieu ithyphallique assis sur un trône, vu de gauche, la partie supérieure du corps combiné et, sur son dos, uni avec le corps d'un épervier; le bras gauche élevé en arrière porte le fouet ou le fléau d'Amon générateur. Un serpent hiéracocéphale à jambes et bras humains, ithyphallique, lui offre l'oeil symbolique droit, l'uŭa. Entre ces deux personnages, dans le champ deux têtes de chacal unies par le cou.

Une légende hiéroglyphique est écrite au-dessus de ce tableau; nous en parlerons ci-après.

Hypocéphale A. Deux lignes horizontales d'hiéroglyphes au-dessus du tableau. La vache avec la déesse discocéphale, les génies funéraires et les trois signes hiéroglyphiques, comme sur l'hypocéphale de Leide; puis vers la droite, un naos surmonté d'une tête de bélier, ou renfermant un bélier dont la tête sort du toit du naos; de chaque côté des deux faces latérales sortent une tête de bélier et trois uréus; le dieu Ra en costume de momie, le disque avec l'uréus sur la tête et le signe de la vie sur ses genoux, accroupi devant un vase à encens, enfin le scarabée. Les deux figures à gauche comme sur l'hypocéphale de Leide, mais sans les deux têtes de chacal unies.

B. Deux lignes horizontales d'hiéroglyphes. Le tableau comme A, mais le naos sans les attributs attachés aux faces latérales; la tête de bélier au-dessus du naos sans les cornes. Le vase à encens est omis. Au-dessus de la vache, de la déesse discocéphale, des génies funéraires, du naos, de Ra accroupi et des divinités à gauche du tableau, leurs noms en groupes hiéroglyphiques abrégés.

C. Deux lignes horizontales d'hiéroglyphes. Le tableau comme A, mais sans le vase à encens. Ra accroupi tourné en sens inverse.

D. Texte hiéroglyphique en deux lignes horizontales au-dessus du tableau. Le tableau comme C, mais la vache sans les plumes d'autruche et le dieu Ra hiéracocéphale, la tête surmontée du disque dans le croissant, vue de gauche, comme sur A et B.

E. Le tableau manque.

F. Sans la légende d'hiéroglyphes au-dessus du tableau. Dans le tableau, au milieu la vache, sans le disque et sans les plumes entre les cornes. Au-dessus d'elle plane un épervier anthropocéphale, les ailes déployées, tenant l'emblême, de la vie divine dans ses pattes. Un homme agenouillé adresse ses hommages à la vache, derrière lui les signes: étoile, vie, le Tat, et le sceptre divin; à gauche derrière la vache les quatre génies funéraires, avec les noms des deux premiers au-dessus de leurs têtes.

G. La vache avec la déesse, mais qui porte ici le disque sur sa tête humaine, et étend dans sa gauche le fléau, au lieu de la fleur de lotus, au dessus de la vache. Devant cette dernière une table à offrandes; puis le naos avec la tête de bélier coiffée de l'Otf, et les deux faces latérales ornées de trois et de deux uréus; enfin la déesse Nun qui se penche au-dessus du scarabée, comme sur A, B, C et D. A gauche derrière la déesse discophore, les quatre génies funéraires, dont les trois premiers portent le fléau dans leurs mains.

H. Au-dessus une ligne horizontale de texte hiéroglyphique. Le tableau: à droite la vache avec le disque et les deux plumes d'autruche entre les cornes, suivie de la déesse discocéphale avec l'oeil droit symbolique, et recevant les adorations d'un épervier androcéphale et à bras humains, debout sur une base ornée de la plume d'autruche. Au-dessus du dos de l'épervier l'éventail, signe hiéroglyphique d'ombre. De

l'autre côté les deux divinités comme sur l'hypocéphale de Leide, et sur les autres.

I. Légende hiéroglyphique d'une ligne horizontale.

Le tableau: la vache comme sur H, mais dévant une table à offrandes comme sur G, et sans la déesse discocéphale. Au-dessus de la vache, en hiéroglyphes, son nom **abi-t ur.t** „la grande vache". Les deux divinités de l'autre côté comme sur H.

K. La vache avec la déesse discophore, les génies funéraires, Ra accroupi, le scarabée et le dieu recevant les hommages du serpent hiéracocéphale à jambes humaines [1]).

L. La vache, ou un taureau et une figure momifiée [1]).

M. La vache sacrée, Ra et Cheper [1])

N. 1°.) Un génie ithyphallique avec le corps d'un serpent à jambes (humaines), présentant l'uŭa à une divinité assise, avec le dos formé du corps d'un oiseau; 2°.) une vache entre une divinité qui a la tête remplacée par un disque avec l'uŭa, et les quatre génies funéraires; 3°.) un naos surmonté de la tête de bélier, précédé par un lion et un bélier, et suivi par une divinité hiéracocéphale accroupi, et un scarabée [2]).

O, P, Q, R et S, comme N.

T et U. Le tableau de la vache manque.

M. de Horrack [3]), offre dans son Mémoire cité, de ce tableau l'explication suivante: „On voit l'âme justifiée du défunt „en épervier à tête humaine, adorant une vache coiffée du „disque et de deux plumes. Derrière l'âme est inscrit le

1) Nous traduisons la description de ces trois hypocéphales, de Birch, *Account* etc. p. 172.

2) Traduction de la description dans le Catalogue du Musée de Turin.

3) De Horrack *Note* etc. p. 133.

„signe, qui signifie l'ombre; dans les textes mystiques l'ombre „et l'âme sont distinguées l'une de l'autre. Les attributs „dont la vache est couronnée font reconnaître en elle la déesse „Hathor, dont elle est l'emblême ordinaire. Cette divinité „avait le rôle important de mère céleste, et symbolisait l'hé- „misphère inférieur ou le ciel de la nuit; c'est dans son sein „que descendait le Soleil pour en sortir le lendemain, après „y avoir pris nouvelle naissance. En cette qualité elle rece- „vait, sous la forme d'une vache, le defunt arrivant à l'oc- „cident, et, sous ce type, elle prend souvent le nom de „Noub. Ici, c'est l'âme du défunt qui demande à renaître „dans le sein de la mère céleste. Les vignettes des chapitres „71 et 162 du *Rituel* représentent la figure de cette vache, „et le texte qui s'y rapporte prescrit, comme nous le verrons „plus loin, d'en placer au cou du défunt une image faite en „bon or, et de la peindre aussi sur l'hypocéphale. Au cha- „pitre 17, l. 13, elle est apelée Meh-ur, l'ut'a du Soleil. Ce „symbole — est l'oeil symbolique d'Horus, dont l'image est „figuré ici dans un disque qui remplace la tête d'une déesse."

„Une [1]) stèle du Musée de Naples — dit bien que les *deux* „*ut'a* sont le Soleil et la Lune; mais cette attribution ne se „trouve que dans les basses époques; plus anciennement on y „rattachait habituellement l'idée du renouvellement d'une pé- „riode, comme la pleine lune, les équinoxes, le solstice etc. „Ici l'oeil mystique désigne l'accomplissement de la période „de la résurrection, toujours assimilée au renouvellement an- „nuel et diurne du Soleil; c'est ce qu'indique la déesse Ut'a, „qui tend le lotus, symbole d'une nouvelle naissance, sur la „vache, mère de ce nouveau germe où l'âme renaîtra. Le „dieu à corps d'épervier est une forme d'Ammon générateur; „il tient le bras avec le fouet dans l'attitude consacrée, sym- „bole mâle de cette même génération; c'est pourquoi le serpent

1) Les indications qui suivent sur le sens mystique de la scène, ont été fournies par M. le Vte Em. de Rougé.

„ithyphallique lui tend aussi l'ut'a. Ce serpent à tête d'éper-„vier et à jambes humaines, est une variante du même sym-„bole, faisant allusion au pouvoir générateur. On voit donc „dans cette scène, d'un côté le principe femelle, et de „l'autre l'élément mâle, pour exprimer ensemble l'idée de la „génération éternelle".

Mr. Pleyte [1]) reconnaît ici la vache Mehurt, accompagnée de l'Utsa de Ra, d'un dieu Amon générateur et du dieu Nehebka. La vache Mehurt, est de date fort ancienne, et elle se rencontre déjà dans les rédactions du *Livre des Morts* de l'ancien empire au chap. XVII. Plus tard, dans les temps auxquels appartiennent les hypocéphales, elle s'identifie avec Hathor et Isis [2]). Dans l'hypocéphale B elle porte le nom d'**Ahi** „la vache"; dans I. **Ahi.ur.t** „la grande vache". Dans le *Livre des Morts*, au chap CLXII, lignes 3, 4, 5, 9 elle est également nommée **Ahi**, mais au chap. XVII, l. 31, c'est **Mehur.t**, l'**uťa** du dieu Ra, et ligne 29, **Mehurt**, l'**uťa** du défunt, identifié avec Osiris. Quant à la signification de l'oeil droit symbolique, représenté dans notre tableau sous la figure [2]) de la déesse acéphale discophore, M. Pleyte se rencontre plus qu'on ne le penserait au premier abord, avec M. de Rougé, qui, comme nous l'avons vu ci-dessus, considère l'**uťa** comme le symbole de l'accomplissement de la période de la résurrection, assimilée au renouvellement annuel et diurne du Soleil. „L'uťa de l'homme est appelé le jour de sa mort [3]); „c'est le moment précis défini qui est le terme de l'existence „et en même temps le commencement d'une autre période, „d'une autre existence [4])". Le défunt, devenu Osiris et identifié avec le Soleil, traverse toutes les phases de l'existence divine; le moment où Mehur.t accouche du Soleil est en

1) Pleyte, *Chapitres supplémentaires*, p. 62.
2) Ibid p. 20.
3) Brugsch, *Hierogl. demot. Wörterb.*, supplem , p. 377.
4) Pleyte, *Chapitres supplément.*, p. 25.

même temps pour le défunt, le moment d'entrer de nouveau dans la vie, de naître avec lui.

Le serpent hiéracocéphale à jambes humaines se rencontre dans le *Livre des Morts*, dans la vignette du Chap. XVII, au-dessus des lignes 38—42. M. Pleyte [1]) lui donne le nom de Nehebka. Dans le chapitre cité, l. 61, le défunt se dit: „éternellement à l'abri de la destruction comme le serpent „Nehebka", ou Nehbka. Chap. XXX, l. 3, le défunt „pros-„pérera par Nehbka"; au chap. CXLIX, l. 3, il est question de „la couronne de Tum affermie sur la tête du serpent „Nehbka", et l. 42, le défunt se nomme Nehbka. Mais dans les lignes 38—42 le défunt prie que „la vie du serpent **Nai** lui soit préparée". Le mot **na**, **nai**, déterminé par les deux jambes qui marchent a la signification de: „aller" „venir". Je préférerais donc assigner à notre serpent à jambes humaines le nom de Nai, plutôt que celui de Nehbka, quoique dans la vignette il porte deux ailes et qu'il ne soit pas pourvu de bras. Le naos orné de têtes de bélier et d'uréus, et du toit duquel sort la tête de bélier, pourrait être considéré comme le symbole de la nouvelle vie de l'esprit de Num-Ra. Le dieu hiéracocéphale accroupi représente le Soleil, considéré comme momie pendant le temps qu'il se trouve au-dessous de l'horizon.

Les quatre génies funéraires veillaient à la conservation des parties de l'intérieur du défunt, qui étaient embaumées et gardées dans les quatre vases funéraires, ou replacées dans la cavité du corps en paquets, enveloppés de linge et munis chacun d'une figure de l'un de ces génies.

Les quatre figures: la feuille de lotus avec sa tige, le lion courant et le bélier, expriment un des noms tout-puissants que la vache Mehur.t-Hather est censée adresser à l'être suprême, le Soleil, dans la formule du Chap. CLXII, l. 5 du

1) Pleyte, *Chapitres supplementaires*, p. 62.

Livre des Morts. Nous lisons **χa-ma-serau**, **χa-mau-serau**. La feuille de lotus avec sa tige courbée est le déterminatif du mot **χa** „beaucoup", „nombreux", „multiplier", „agglomérer", le lion courant est le déterminatif figuratif du mot **maï**, qui signifie une „bête sauvage", un „lion" un „chat", et en général les animaux du genre felin [1]). Le bélier couché est le déterminatif figuratif du mot **ser**, **serau**, „belier". A l'endroit cité du *Livre des Morts*, le dernier des trois hiéroglyphes du tableau de l'hypocéphale est écrit phonétiquement **serau**, avec le déterminatif générique de quadrupède. Ces noms étrangers que la vache sacrée prononce dans ce chapitre, sont empruntés à des langues de peuples étrangers. Si l'explication des groupes **χa-mau-serau** devait être cherchée dans l'Égyptien, il pourrait signifier „grand nombre, quantité de lions et de béliers", „mille lions et béliers" [2]).

Légende hiéroglyphique au-dessus du tableau IV de la vache Mehr.t

Hta (pour **Hat**) **a.t em atr.t res meh.** Je doute fort que cette légende soit correcte. **Ha** signifie „couvrir de lumière", „illuminer". **Hai.t**, avec le déterminatif maison, est le nom d'une salle dans le temple d'Edfou et peut aussi signifier le temple entier. **ā** *maison* (écrit aussi avec le signe Bras, suivi du signe Maison, et aussi avec les signes: feuille **a**, segment de cercle **t**, maison, et feuille, **a**; **āt-ā.**

1) Brugsch, *Hierogl. Demot. Wörterb.*, p. 565.

2) M. Pleyte, *Chapitres supplémentaires*, p. 52, lit ce nom tel qu'il est écrit dans le chapitre du *Livre des Morts*: **Nehem-mau-serau**, et propose la signification: „Lion qui protége la brebis". Il lit l'initial (la feuille avec la tige de lotus) qui, selon lui, n'a pas encore été rencontré avec ses équivalents phonétiques, **neχeb** ou **nehem** „comme dans les surnoms des Ptolémées". Mais dans ces noms ce n'est pas la feuille de lotus, c'est un bouton de fleur avec la tige. V. Brugsch *Hierogl. Gramm.* p. 127. n. 302; *Hierogl. Dem. Wörterb.* p. 796. La feuille de lotus est le déterminatif du mot **χa** beaucoup, nombreux, multiplier, agglomérer. Brugsch, *Hierogl. Gr.* p. 127 n. 310, *Hierogl. Dem. Wörterb.* p. 1022. Si la lecture **χa**, **ma-serau** est exacte, on pourrait comparer les mots Hebreux כָּמָה, ou שָׂמָה et סָרָה **χama** ou **Sama** et **Sereh.**

Atr.t suivi souvent du même déterminatif, maison, ou, comme ici, du coffret, ou chapelle funéraire, désigne une chapelle. Dans le *Livre des Morts*, Chap. CXXX, l. 1, 2, le défunt naviguant dans la barque du Soleil, dit que „s'ouvre „l'**ater.tî** („la double chapelle") du sud, s'ouvre l'**ater.tî** (*la „double chapelle*) du nord". Au chap. CXLII. l. 10, 6e section, sont nommées parmi les demeures d'Osiris, les „doubles cha„pelles du sud et du nord", avec le déterminatif: dieu, divin. On pourrait donc traduire notre légende: *La lumineuse demeure dans les chapelles du sud et du nord*, (de la haute et de la basse Égypte), et prendre la lumineuse demeure dans le sens de tombeau [1]).

Inscription circulaire de l'hypocéphale de Leide. En commençant au-dessus du dieu bicéphale du tableau II on lit: **a tebbti em ha benben qa** (bis) **χu** (bis) **ka nek nuter aa em ha ur nuter em an em ark n asri ahi (n) amon Tai-ari-at ma χeru se.t n atf nuter asra-sar ma χeru art.t n nebt ha asi t-ur, ma χeru tu-k χe(p)r-s ma aũ em šasu-k nts nuter pef nti em an.**

„O! Tebti dans Habenben, qui es en joie (bis), resplendis„sant (bis), taureau procréateur, dieu grand dans le palais „du grand dans An (Héliopolis). Viens à l'Osirienne, l'assi„stante d'Amon Tai-ari-at, la véridique, fille du père divin „Asra-ser le véridique, née de la dame de la maison Asi-art, „la véridique. Accorde, qu'elle devienne comme un parmi „vos serviteurs, à elle. Vous, dieu, qui es dans le temple „dans An (Héliopolis)".

Tebbti. Le déterminatif, un homme assis, prouve que les paroles s'adressent ici à une personne divine, ou un objet considéré comme tel, une personification. **Teb** a les significations de „fermer" „boucher" „fournir" „habiller" et, suivi

1) Brugsch, *Hierogl. Dem. Wörterb.* Bd. VII, p. 781, cite le groupe hiéroglyphique **hat** écrit avec les signes de notre hypocéphale avec la signification „Grube", „Grab".

du déterminatif Demeure) de „cercueil, sarcophage, coffret funéraire.

Beb avec le déterminatif de Maison, Demeure, et **bab.t** signifie une „caverne, un trou comme entrée, une niche". La terminaison **ti** indique le duel. **Babti** seraient donc deux „cavernes", „deux niches", mais s'il est permis d'admettre une méprise du scribe, et de corriger les deux lignes obliques par le signe Demeure, **bab.t** serait „caverne, niche" au singulier.

Le nom de la divinité **Tebbti**, ou **Teb-bab-t** pourrait être traduit: „le dieu qui ferme, le geôlier de la caverne, de la „niche". Brugsch, *Hierogl. Dem. Wörterb.* p. 386, cite la phrase: „fais dans le tombeau une niche dans la paroi mé„ridionale, **aru naf beb.t hi septi resi.**

Ce local se trouvait dans le **Ha-benben** „la maison, le „temple de Benben". **Benben** suivi du déterminatif Pyramidion, ou de celui d'Obélisque, signifie les petites pyramides en pierre déposées dans le tombeau des grands. **Ha-benben** „la maison, le temple des deux pyramidions", était un sanctuaire en rapport avec le culte du Soleil dans Héliopolis ou dans ses environs. Ces deux pyramidions symbolisaient le Soleil levant, Ra, et le Soleil couchant, Tmu. V. Brugsch, *H. D. Wörterb.* p. 394. Dans le *Livre des Morts* au Chap. CXL, l. 1, 2, il est dit que „le **χu** (du défunt) rayonne au „ciel (en) Ha-benben (le temple de Benben) qui se réjouit". Dans la légende circulaire de l'Hypocéphale B, la défunte dit: „je suis dans (je prends la forme de, je suis l'oiseau) Bennu „(le phénix), qui sort dans le temple de Benben en An (Héliopolis): **eou em ben.t em Ha-benben nti em An.**

„Qui est en joie, resplendissant". Le **χu** qui est en joie, comme dans le passage cité du *Livre des Morts*: **χu uben em pe hem haa** „le χu resplendissant au ciel, qui est en joie". Les signes, le Cercle et les deux Traits obliques, **sep-sen**, qui suivent les mots **haa** ou **qa**, et **χu**, indiquent que ces deux mots doivent être lus et prononcés deux fois.

„Taureau procréateur". Le groupe **nk**, suivi du déterminatif, deux Cornes de boeuf, et **neka**, avec le déterminatif de quadrupèdes, signifie „taureau, mari, boeuf", mais comme il est suivi ici du déterminatif, le Phallus, il a la signification de „procréer, générer"; et le signe figuratif, Taureau, qui précède étant considéré comme substantif, **nek** en est le qualificatif.

„Le dieu grand dans le palais", la demeure du grand, du „chef dans „An, Héliopolis", Héliopolis est une des villes qui prétendaient à l'honneur de posséder le tombeau d'Osiris. V. Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 113. Dans le *Livre des Morts*, au chap. I, l. 4, est mentionnée „la demeure du „grand, qui est dans An".

„Viens à". La préposition **n** a la signification de „*à, vers*", après les verbes indiquant un mouvement, au lieu de la préposition **r**.

„L'Assistante", une femme avec le sistre dans la main gauche, signe figuratif du mot **ahi**, titre d'une prêtresse, joueuse du sistre; **ahiu** est le nom d'un instrument dont on se servait en guise de castagnettes. V. Brugsch *Hierogl. Dem. Wörterb.* V. 128, 129.

„Taï-an-at". Le nom de la défunte est écrit dans les deux textes du tableau I de Num-Ra, „Tia.t". Il est difficile de décider de quel côté est la vérité. Sur une stèle du Musée Égyptien du Louvre [1]) Tiaa est un nom d'homme; sur une stèle du Musée de Vienne [2]) Tiaaï est celui d'une femme.

„Père divin". Titre sacerdotal.

„Asra-sar, Osiris-sar". L'Homme avec le sceptre est le déterminatif figuratif du mot **sr, ser, sar**, „chef". On pourrait douter si le nom du défunt n'est pas simplement Sar, et qu'il a été prêtre d'Osiris; mais Asra-sar nous semble plus

---

1) J. Lieblein, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques.* n. 208, p. 66.
2) Lieblein, *Dictionn.* n. 644, p. 216.

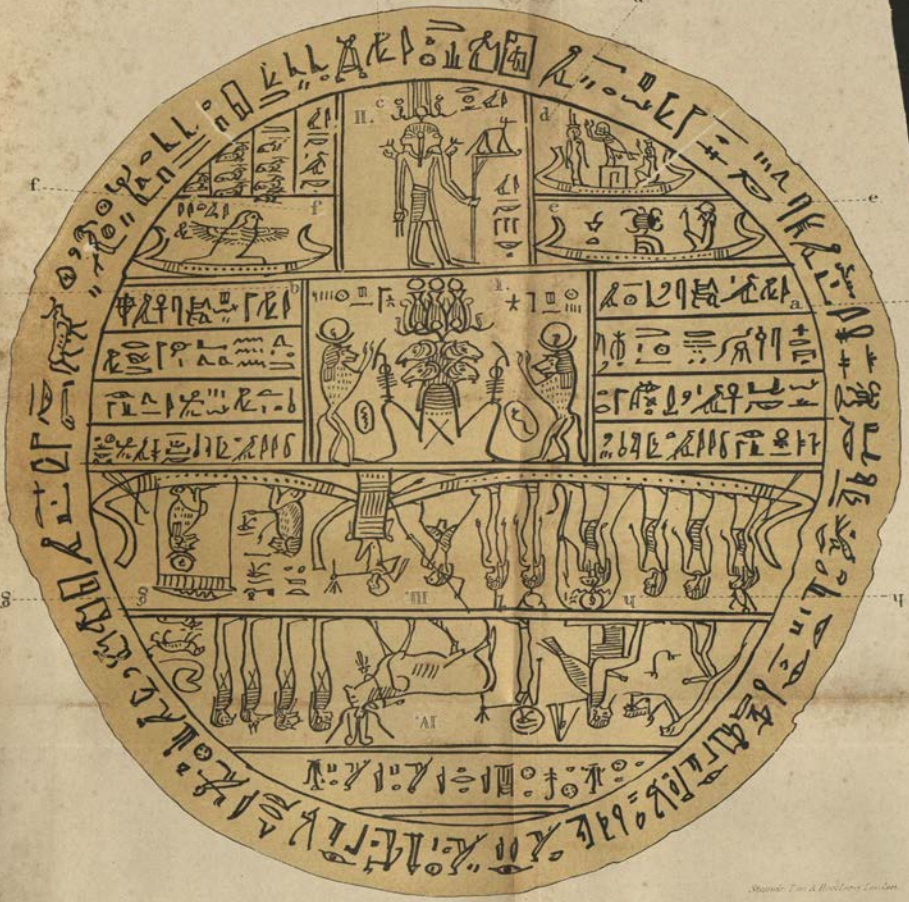
vraisemblable à cause de la composition analogue du nom de son épouse, As-art.

„Accorde-lui" etc. Nous trouvons la même phrase dans le chap. CLXII du *Livre des Morts*, l. 8, le pronom personnel féminin, **s**, remplacé par le pronom masculin, **f**. Dans notre texte le pronom **s** est, probablement par une méprise du scribe, répété, **ss**.

„A elle", **nts; n** la préposition „à", le signe **t** est de trop, **ns** „à elle", dépend du verbe **tu.k** „fais qu'elle", au commencement de la phrase.

Les légendes circulaires des autres hypocéphales présentent un texte tout-à-fait différent de celui de la légende circulaire de Leide. Les hypocéphales A, B, C, D et E contiennent des invocations, dans lesquelles le défunt ou la défunte s'identifient avec différentes divinités et s'attribuent des qualifications qui doivent les recommander aux dieux: „Je suis „l'**aχu**, le lumineux, la lumineuse"; „je suis Amon"; „je „suis le Bennu". Les textes de ces cinq hypocéphales peuvent se compléter l'un l'autre. La légende de F semble être une continuation de celle qui se lit au-dessus du tableau n°. I, de l'adoration de Num-Ra, et qui contient une invocation des divinités: „demeurant dans l'empire des morts, „dans la région de Tuau, dans le monde, pour qu'ils accor„dent la paix, le repos au défunt". Les légendes de H, I suivent, avec quelques variantes, une même formule que celle que nous lisons au chap. CLXII, l. 11 du *Livre des Morts*. Elles s'adressent au dieu: „Amon des Amons dans le „ciel, afin qu'il dirige sa face vers le corps de la défunte".

HYPOCÉPHALE ÉGYPTIEN (0.70) DU MUSÉE ROYAL NÉERLANDAIS D'ANTIQUITÉS À LEIDE.



DIE ALTAEGYPTISCHEN GRABKEGEL

VON

ALFRED WIEDEMANN.

DIE AEGYPTISCHEN GRABKEGEL.

Ein Gebiet der aegyptischen Alterthumskunde, welches durch die neuere Aegyptologie fast ganz vernachlaessigt worden ist, ist das der Privatalterthümer. Seit dem grossartigen Werke von Wilkinson ist kaum eine groessere Arbeit über derartige Gegenstaende von einem wirklichen Fachmanne erschienen, trotz des hohen Interesses, welches dieses Gebiet für die Wissenschaft und die Erkenntniss des Lebens und Treibens der alten Aegypter haben muss. Diese Vernachlaessigung hat wohl ihren Hauptgrund in der Schwierigkeit der vorliegenden Fragen. Es sind uns zwar zahllose Exemplare der verschiedenen hier in Betracht kommenden Denkmaelerklassen mit oder ohne Inschrift erhalten geblieben, fragen wir uns aber nach der Bedeutung der einzelnen Gegenstaende, so muss die Antwort in der Regel ein non liquet sein. Der Sinn all der verschiedenen Amulette, der Skarabaeen, Ringe, Gehaenge u. s. f. ist uns meist unbekannt, ihre Erklaerung eine fast regelmaessig unsichere. Auch die Bedeutung der in das Grab gelegten Gaben ist oft eine fragliche und umstrittene, eine Erklaerung derselben eigentlich nur dann moeglich, wenn man im Stande ist, ein moeglichst grosses Material sich zugaenglich zu machen.

Eine Klasse dieser Opfergegenstaende nun, welche zu den allerverschiedensten Erklaerungen Veranlassung gegeben hat, die sog. Grabkegel oder Cônes funéraires moechte ich mir erlauben, hier vorzuführen und auf Grund der in den Museen zerstreuten Exemplare zu besprechen. Zugleich moechte ich die Inschriften dieser Exemplare, systematisch geordnet, in Abschriften vorlegen.

Die Gestalt der Grabkegel ist eine bekannte. Es sind

konische Saeulen, welche nach Oben spitz zulaufen, von meist 9″ Laenge und einem Durchmesser von durchschnittlich 3″ an der Basis. Sie bestehn aus rohem, gebackenem und mit der Hand geformten Thon, welcher in Folge ungleichmaessiger Erhitzung beim Brennen innen schwarz, aussen roth geworden ist. Die Basis ist abgeglaettet und meist kreisrund, gewoehnlich traegt sie eine Inschrift in erhabenen Hieroglyphen, welche mit einem Stempel aufgetragen worden ist [1]).

Diese Inschriftsseite ist haeufig mit einer weissen Farbe übermalt worden.

Die Inschriften sind verschiedenartig und lassen sich in mehrere Klasseneintheilen:

1. Bei weitem der groesste Theil nennt den Namen und Titel eines Verstorbenen ohne jeden Zusatz.

2. Seltner findet sich vor dem Titel die Bezeichnung des Todten als Osiris; etwas haeufiger

3. die als amaχi χer Ḥes-iri, als „Geehrter vor Osiris".

4. Eine Reihe von Texten macht Angaben über die Familie des Todten, und nennt seinen Vater, seine Mutter, oder beide Eltern oder endlich seine Kinder.

5. Verhaeltnissmaessig wenige geben uns den Namen der Gattin des Verstorbenen.

6. tragen einige Inschriften verschiedenen Inhalts,

7. einige Adorationsformeln. Endlich

8. zeigt eine Reihe Darstellungen neben ihren Inschriften.

Gefunden haben sich Grabkegel bisher nur im Bereiche der thebanischen Necropole. Freilich wird hierdurch nicht ausgeschlossen, dass sich dieselben nicht auch an andern Stellen finden; bei der in keineswegs genügender Weise erfolgten Durchforschung Aegyptens besitzt ein derartiges argumentum a silentio keinen ausschlaggebenden Werth, es kann von einem

1) Dass die Inschriften mit einem Stempel aufgepresst und nicht aus freier Hand gearbeitet wurden, zeigen zahlreiche durchweg gleichartige Inschriften, welche sich auf verschiedenen Grabkegelexemplaren finden.

Tage zum andern umgestossen werden. Jedenfalls zeigen die Inschriften der Kegel, dass dieselben nicht nur in der zu Theben angenommenen Form der Todtenverehrung Werth besasen, sondern auch an andern Orten als religioese Gegenstaende galten. So ist uns ein Grabkegel erhalten (I. 3), welcher einen Nomarchen von This, Vorsteher der Propheten des An-her nennt, so dass also diese Monumente auch im Kultus zu This eine Rolle spielten. Mehrere andere Grabkegel (z. B. II. 7, IV. 14) gehoeren Priestern in Koptos an, u. s. f. Entdeckt wurden die Grabkegel nach Mariette [1]) stets vor den Graebern, waehrend sie sich nach andern auch in denselben fanden. Ihr Hauptfundort ist dabei das Drah Abul Neggah, doch sind sie auch bei Schech Abd el Qurnah nicht selten. Aus dem Fundorte vor den Graebern und daraus, dass ihre Zahl waechst, je mehr man sich dem Grabeingange naehert, schliesst Mariette weiter, dieselben haetten als Grabeszeichen gedient, um spaetere Zeiten zu verhindern, an schon besetzten Stellen neue Grabstaetten anzulegen. Da man die Kegel nur bei Theben gefunden habe, so koennten es nicht nur Opfergaben sein [2]), wiewohl sie die Gestalt der Gabe haetten. Aufgegeben habe man die Verwendung der Grabkegel wohl, weil sie den Dieben auf dem Gebiete der thebanischen Necropole das Auffinden der Graeber zu sehr erleichtert haetten. Der Ansicht Mariette's hat sich Birch [3]) im Wesentlichen angeschlossen, vermuthet daneben aber auch, vielleicht seien die Kegel vielmehr Konstruktionsstücke oder Ornamente. Champollion [4]) hatte sie für Mumienetiquetten gehalten, was sie sicher nicht sind; andere hatten, gleichfalls mit Unrecht, in ihnen Grabsiegel vermuthet; andere wie-

1) Cat. Bulaq. 1876, p. 176—8, N°. 415

2) Dies ist die Ansicht von Leemans, Cat. Leyden, p. 305—7.

3) Cat. British Museum I and II Egyptian rooms. London 1874, p. 96—8. Ebenso Pierret, Cat. de la Salle historique du Louvre p. 95 ff.

4) Not. descr. des mon. égypt. du Musée Charles X p. 164.

der [1]), Stempel für Ziegel; u. s. f. eine wirklich befriedigende Erklaerung der Monumente scheint jedoch bisher zu fehlen.

Bei einer solchen Erklaerung der Grabkegel kann man kaum von ihrem Fundorte ausgehn. Dass die Lage desselben nur in Theben Nichts besagt, haben wir bereits hervorgehoben. Ebensowenig Bedeutung würde es aber auch haben, wenn sie sich thatsaechlich nur vor und nie in den eigentlichen Grabkammern faenden. Es wird sich in einem solchen Falle kaum feststellen lassen, ob nicht der betreffende Fundort ursprünglich zu dem Grabe gehoerte, etwa eine offene Vorhalle desselben bildete, wie sich solche in Theben haeufig finden. Dann aber, wenn dies nicht der Fall waere und sich die Kegel nur in der um die Grabesthür aufgeschichteten Erde faenden, so koennten sie doch sehr wohl Weihgeschenke sein, welche die Angehoerigen und Freunde dem Todten nachwarfen, wenn sich seine Ruhestaette schloss, aehnlich wie man in griechischer Zeit Thonplatten, auf denen der Name des Todten und das Wort ευτυχι eingegraben war, diesem weihte oder wie man bei uns eine Handvoll Erde in das offene Grab auf den Sarg wirft.

Besagt so die Fundstaette an und für sich Nichts, so sind wir zur Erklaerung unserer Monumente ganz auf sie selbst und ihre Inschriften angewiesen. Die aeltesten sicher datierbaren Grabkegel stammen aus dem Anfange der 18ten Dynastie, die jüngsten vom Anfange der 26ten Dynastie, dabei datirt bei Weitem die Mehrzahl nach den auf ihnen aufgezeichneten Eigennamen, dem Schriftstyl, den Titeln, u. s. f. aus der 18ten und 19ten Dynastie. Die Leute, welche sie nennen, gehoeren den verschiedensten Klassen an, doch kennen wir keine koeniglichen Grabkegel [2]). Der hoechste, auf ihnen genannte Beamte ist der Prinz von Kusch Mer-mes

1) z. B Passalacqua, Cat. raisonné p. 164.

2) Die neuerdings von Theben aus in den Handel gebrachten Grabkegel mit dem Namen Ramses III sind moderne Fälschungen. — Der aus Abd el Qurnah stammende Grabkegel bei Lepsius, Denkm. III. 39e, welcher zahlreiche Koenigsnamen nennt, gehoerte jedenfalls einem Priester dieser Herrscher an.

aus der Zeit Amenophis III, dann folgen mehrere Nomarchen von Theben, ebenso wie ein solcher von This, dann Priester aller Klassen, koenigliche und Tempelschreiber, Vorsteher von Tempeln und Palaesten und auffallend haeufig Vorsteher der Ochsenherden des Amon. Von Propheten goettlich verehrter Koenige erscheinen solche Tutmes I, Tutmes III und Amenophis II; ausserdem ein Beamter des Taharka und ein solcher der Ameneritis und des Kaschta; ein weiterer Kegel nennt den Koenig Ahmes I. Neben den priesterlichen und Palastbeamten finden wir solche aus der Verwaltung, Siegelbewahrer, Schreiber, Vorsteher von Getreidemagazinen, u. a. m. dann Offiziere, endlich auch einige Frauen. So kann man denn sagen, dass fast alle aegyptischen Volksklassen auf den Grabkegeln vertreten sind; diese also keinem privilegirten Stande allein angehoerten.

Zur Erklaerung der Kegel nützen uns begreiflicher Weise diese Exemplare, welche nur Namen, Titel, ehrende Epitheta oder Familiennotizen ergeben, kaum; eine solche muss mit Hülfe der eine laengere Inschrift tragenden Stücke gewonnen werden. Hier sind zunaechst drei Grabkegel von grosser Bedeutung, welche Dedikationsformeln tragen. Der eine, im Louvre befindliche (VI. 2) sagt: „Koenigliche Opfergabe dem Osiris, dem Herrn der Ewigkeit, der Landesvorsteher T'ai". Ein zweiter, dessen Abschrift Devéria uns erhalten hat (VI. 3) liest: „Koenigliche Opfergabe dem Osiris, dem Herrscher der Ewigkeit, dem grossen Gotte, dem Herrn der Amenthe, geweiht von Paḥeḥ, u. s. f." Der dritte endlich, in Brüssel (VI. 4) schreibt: „Osiris unter den Amenthebewohnern, er gebe, was daselbst hervorgeht, der Person des Sem-neb-en-Amen....ta, des Seligen". Diese drei Texte zeigen uns, was wir von den Grabkegeln zu halten haben. Sie sind identisch mit den Inschriften, welche wir auf den Todtenstelen und aehnlichen Monumenten finden, sie bezeichnen die Grabkegel geradezu als Opfergaben. So haben wir denn in diesen raethselhaften Gegenstaenden Nichts zu sehn, als das, was ihre Gestalt, welche

die des hieroglyphischen Ideogramms für das Wort ṭu „die Gabe" ist, bereits andeutet; was Leemans schon vor langen Jahren mit genialem Blicke vermuthete, naemlich Opfergaben. Naeher bezeichnet wird der Sinn dieser Gaben durch eine andere Textart, welche wir gleichfalls auf drei Exemplaren finden, auf denen wir lesen: „Preis dem Amon von dem ersten Propheten Tutmes I Mes-Amen" (VII. 1) oder „Dargebracht wird Preis dem Amon-Ra durch Amen-ḥetep" (VII. 2) oder endlich „Preis sei Ra durch den geehrten Amen-ḥetep" (VII. 3). Diese Texte besagen dasselbe, was die sich auf den Grabkegeln, wie erwaehnt, nicht selten findenden Darstellungen bildlich ausdrücken. Hier sehn wir naemlich adorirende Gestalten, welche der in der Barke ruhende Sonnenscheibe ihre Verehrung darbringen. Einmal (VIII. 4) findet sich dabei in der Sonnenscheibe der Name des Amon eingeschrieben, so dass uns die Darstellungen eine Anbetung des Amon-Ra vor Augen führen sollen. Demnach waeren die Grabkegel Weiheopfer für Amon-Ra. Diese Bedeutung wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass sie zuweilen als suten ṭu ḥetep für Osiris bezeichnet werden. Wissen wir doch, wie am Anfange des neuen Reichs Osiris, der Herr der Unterwelt, mehr und mehr zu einem allgemeinen Todtengotte wurde, der alle auf das Jenseits bezüglichen Funktionen anderer Goetter in sich vereinte.

Liegt so der Zweck der Grabkegel klar, so bleibt uns noch ihre Gestalt zu erklaeren übrig. Dieselbe ist, wie schon bemerkt, die des Hieroglyphenzeichens ṭu. Dieses Zeichen selbst hat zuweilen die Form eines Brodes und ist dann wohl identisch mit dem von den Klassikern haeufig erwaehnten aegyptischen, saeuerlich schmeckenden Brode Kyllestis [1]), dem hieroglyphi-

1) Herod. II. 77; Athen. III. 114. Hecataeus frg. 290 (Müller, Frg. Hist. Graec. I. 20); Phanodemus frg. 5 (Müller I. 367); Hesychius s. v. κύλλαστις; Etym. magn. s. v. ἐπικύλλωμα. Vgl. Todtenb. cap. 140 l. 14—15; Pap. Anastasi V. 21. 5.; Pleyte, Les papyrus Rollin pass.; Lauth, Aegypt. Zeitschr. 1868 p. 91; Lumbroso, Rech. sur l'écon. pol. p. 8.

schen Kerštuta, dessen Form nach Pollux (Onom. VI. 73) spitz war. Man koennte demnach in unsern Kegeln Imitationen solcher Brode sehn, welche man dem Todten als Opfer in aehnlichem Sinne in das Grab gelegt habe, wie man ihm statt wirklicher Ochsen solche aus Thon mitgab. Allein, hiergegen koennte man einwenden, dass dies symbolische Opfer bei groessern Thieren der Preisersparniss wegen einen Werth hatte, dass dies dagegen bei Broden nicht der Fall war, hier hätte die Imitation event. mehr gekostet, als das Original. Dabei ist jedoch daran zu erinnern, dass die Aegypter überhaupt stets bestrebt waren, dem Todten ihre Opfergaben nicht in vergaenglicher, sondern in einer für die Ewigkeit bestimmten Form in das Grab zu legen, dass sie die mitgegebenen Nahrungsmittel nicht einfach zur augenblicklichen Verzehrung neben den Sarg stellten, sondern zu dauernder Existenz zubereiteten. Die Gaense, Thierschenkel u. a. m. wurden einbalsamirt, von Früchten waehlte man die unvergaengliche Dûmfrucht und feste Kernfrüchte, von Brod das gewoehnlichste, dauerhafteste. Ebenso wird man daran gedacht haben, wie schnell das saeuerliche Brod verwesen werde, und aus diesem Grunde, um nicht den Todten eines der Hauptnahrungsmittel zu berauben, ihm das Brod nicht in vergaenglichem Orginal, sondern in unvergaenglicher Nachahmung mitgegeben haben. Diese Annahme wird dadurch bestaetigt, dass sich die Grabkegel auch in andern Formen, wie der gewoehnlichen konischen gefunden haben und dass diese Formen gleichfalls die aegyptischer Brodarten sind. So besitzen wir Grabkegel (z. B. I. 17), deren Basis ein laengliches Viereck bildet und welche dann sich nach oben verjüngen; andere haben die Form groesserer Stücke, u. s. f. Letztere tragen dabei haeufig die auf den Grabkegeln nur einmal aufgedrückten Stempel in zahlreichen Wiederholungen, so zeigt uns ein Exemplar in London (IX. 5) den Namen des Uršu nicht weniger als 37 Mal.

Fassen wir zum Schlusse unsere Resultate noch einmal kurz zusammen, so sind es diese:

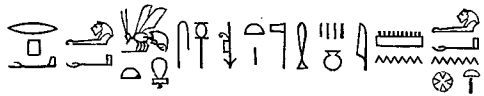
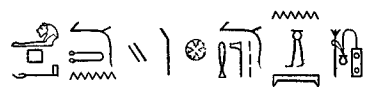
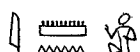
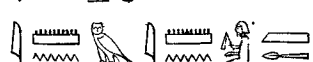
Die sog. Grabkegel sind Imitationen von Opferbroden, welche man dem Todten mitgab, oder welche seine Freunde ihm als letzten Gruss in das Grab nachwarfen, bez. vor demselben niederlegten, sie sollten demnach als Nahrungsmittel im Jenseits dienen [1]). Geweiht waren dieselben dem Sonnengotte Ra oder Amon-Ra, dem Gotte, welcher nach der aegyptischen Glaubenslehre, wie sie uns der Papyrus Bulaq N°. 17 so schoen vorführt, mit seinem Glanze allen Wesen den Lebensunterhalt bereitet. Wie den Lebenden, so sollte er auch den Todten ernaehren, er sollte die thoenernen Brode [2]) im Jenseits in wirkliche verwandeln und so den Verstorbenen vor Hunger schützen. Im Gebrauche waren die Grabkegel nachweislich von der 18ten bis zu der 26ten Dynastie, besonders in Theben. Die Loesung der Frage, ob sie bereits früher und an andern Orten vorkommen, muss spaetern Forschungen vorbehalten bleiben.

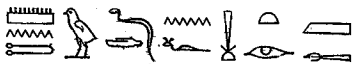
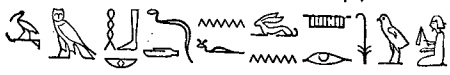
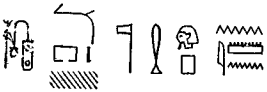
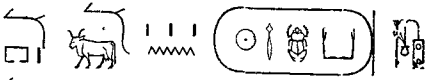
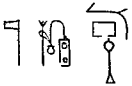
---

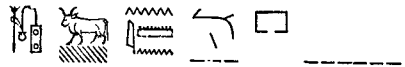
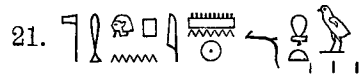
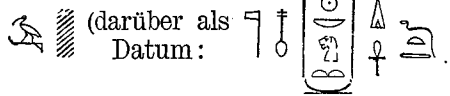
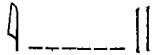
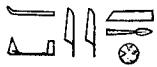
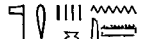
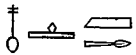
1) Ueber Brode, Pyramiden, Kegel, und aehnliches aus Thon mit griechischen Inschriften vgl. Dumont in den Arch. des Miss. scient. II. Ser. VI. pag. 405 sqq.

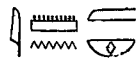
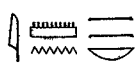
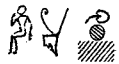
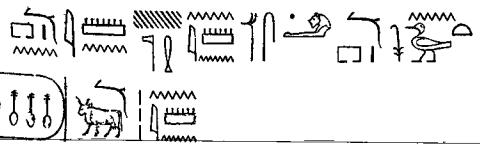
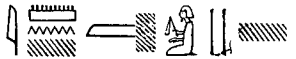
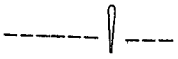
2) Herr Dr. Pleyte hat die Freundlichkeit gehabt, die im Museum zu Leyden aufbewahrten Brodreste aus aegyptischen Gräbern zu untersuchen und dabei festgestellt, dass diese keine Brode von der Form der Grabkegel ergeben. Dies spricht nicht gegen unsere Erklaerung derselben, denn von den Brodarten, welche sich vermoege ihrer Beschaffenheit Jahrtausende lang unveraendert erhalten konnten, war es naturgemaess überflüssig, thoenerne Imitationen dem Todten mitzugeben. Diese beschraenkten sich in ihrer Form auf die Brodarten, welche im Originalzustande dem Untergange anheim gefallen waeren.

I. NUR NAMEN UND TITEL.

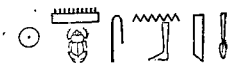
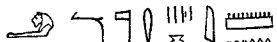
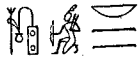
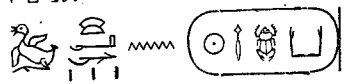
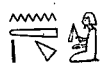
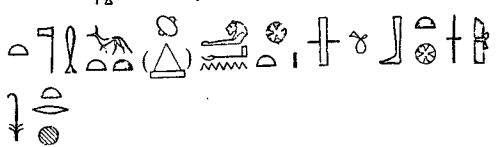
	Titel.	Namen.	Exemplare.
1.			Louvre. S. h. 402, Cbt. d. med. 1328.
2.			Cbt. d. med. 1329.
3.			Louvre. S. h. 437.
4.			Wien, Franz-Bey (2), Leyden Y 1—3.
5.			Prisse. Mon. pl. 27.
6.			Chester.
7.			Brüssel, Frg. im Rameseum.

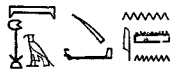
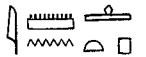
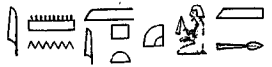
	Titel.	Namen.	Exemplare.
8.			Wiesbaden 91.
9.			Louvre S. h. 412. Cbt. d. med. 1335, Bulaq (Cat. p. 176.)
10.			Cbt. d. med. 1314-5 Leyden Y 9.
11.			Bulaq (Et. ég. IX. 58.)
12.			Louvre S. h. 425-7(3). Magasin N. 707, Vatikan, London 9642.
13.			Louvre S. h. 397.
14.			Cbt. d. med. 1313.
15.			Vatikan, Kircher-Museum 163, Lyon 7.
16.			Prisse. pl. 27.
17.			Vatikan (2).

	Titel.	Namen.	Exemplare.
18.			Florenz 2355.
19.			Wiesbaden 92.
20.			Franz-Bey.
21.		 (darüber als Datum:	Louvre S. h. 393.
22.			Qurnah.
23.			Cbt. d. med. 1338–9.
24.			Louvre S. h. 398(3), Cbt. d. med. 1319, Berlin 7252, Vatikan.

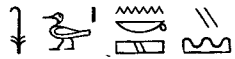
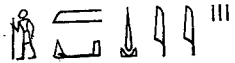
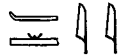
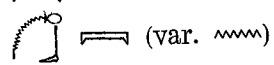
Titel.	Namen.	Exemplare.
25.		Cbt. d. med. 1337.
26.		Wiedemann (Hat die Form)
27.		Leipzig.
28.		Louvre S. h.
29.		Leipzig.
30. 		Florenz 2358.
31. 		Aus Qurnah in Berlin (L. D. III. 25 bis n).
32.		Louvre S. h.
33. 		Wiedemann.
34. Beamter.	Antef.	Bulaq (Cat. p. 177).

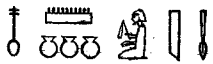
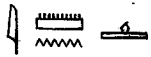
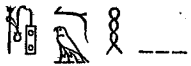
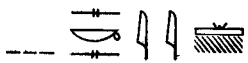
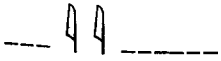
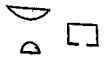
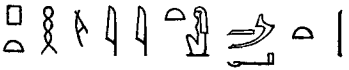
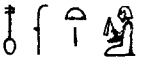
II. DER TEXT BEGINNT MIT: .

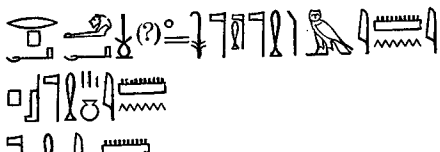
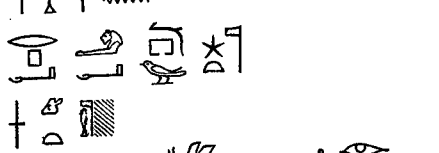
	Titel.	Namen.	Exemplare.
1.			Agram, Leyden Y 9.
2.			Louvre S. h. 406, Haag.
3.			Louvre S. h. 420, 422.
4.			Louvre S. h. 395.
5.			Triest, Devéria.
6.			Louvre S. h.
7.			Louvre S. h. 415–6(4), Cbt. d. med. 1320–1, Marseille (2), München, Stuttgart (2).

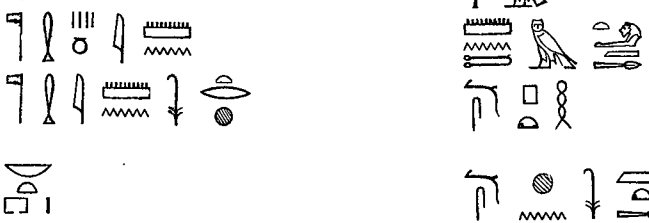
	Titel.	Namen.	Exemplare.
8.			Florenz 2368.
9.			Cbt. d. med.
10.			Louvre S. h. 400.
11.			Cbt. d. med. 1336.
12.			Cbt. d. med. 1343.
13.			Cbt. d. med. 1334, Franz-Bey.
14.			Turin (2).

III. DIE INSCHRIFT BEGINNT MIT:

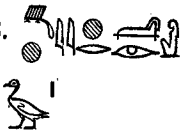
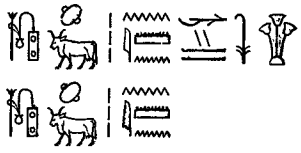
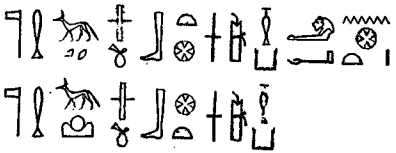
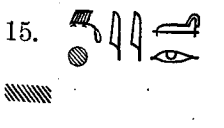
	Titel.	Namen.	Exemplare.
1.			Florenz 2354, 2367, Berlin 543-4, 1025, Louvre S. h. 439-40 (3, auf zweien am Ende), Cbt. d. med. 1318 (mit), Rouen, Leiden Y 8, London 9651, Franz-Bey, Eisenlohr.
2.			Prisse pl. 27.
3.			Cbt. d. med. 1340-2, Florenz 2364, Wien.
4.			Wiedemann.
5.			Cbt. d. med. 1345.
6.			Prisse pl. 27.
7.	 (var.)		Wien, Agram, Leiden Y, 11–12.

	Titel.	Namen.	Exemplare.
8.			Prisse pl. 27.
9.			Prisse pl. 27.
10.			Louvre S. h. 424.
11.			Wiedemann.
12.			Louvre S. h.
13.			Louvre S. h. 436.
14.			Dr. Niemeyer.
15.			Prisse pl. 27.
16.			Wien, Louvre S. h. 418, London 9700, Leiden Y 7., Frl. Wehrmann.

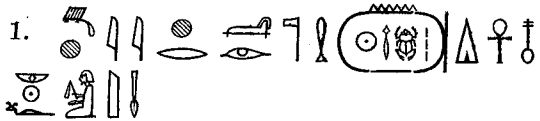
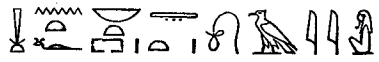
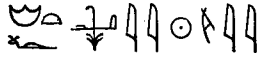
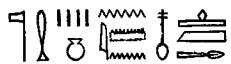
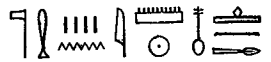
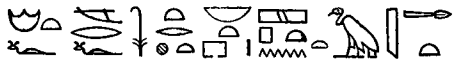
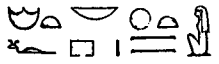
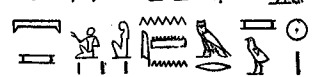
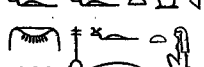
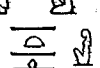
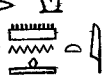
Vorformel.	Titel.	Namen.	Exemplare.
1.			Bulaq S. d. C.
2.			Louvre S. h. (Frg.) Cbt. d. med. 1341, Rouen.
3.			Louvre S. h. 446—9. (Prisse, Mon. pl. 33), Lyon 236.
4.			Louvre S. h. 423(?), Vatikan, London 9735, Brüssel B. 27, Leiden Y 5.

Vorformel.	Titel.	Namen.	Exemplare.
4b.			Leiden Y 10.
5.			Louvre S. h. 403(2).
6.			Louvre S. h. 404(2).
7.		(? Vgl. Ledrain, Mon. ég. pl. 93.)	Cbt. d. med. 1317, Marseille.

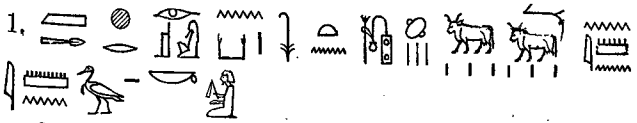
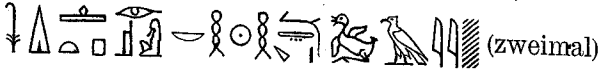
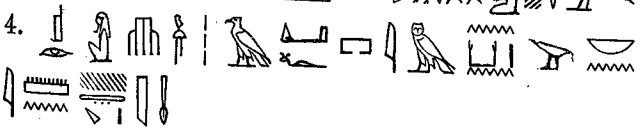
Vorformel.	Titel.	Namen.	Exemplare.
8.			Louvre S. h. 410.
		(Senna?).	
9.			Frankfurt a.M.
10.			Louvre S. h. 405(3).
11.			Dr. v. Niemeyer.
12.			Louvre S. h. 433, Dublin (Maclister in Proc. of Irish Acad. II. Ser. II. p. 24—5) Petra, Wiedemann (2).

Vorformel.	Titel.	Namen.	Exemplare.
13. 			Louvre, S. h. 435.
14.			Louvre, S. h. 414(5), Magazin N. 707(2), Cbt. d. med. 1322--5, Marseille (2), Avignon, Florenz 2357, München, Stuttg.
15. 			Bologna.
16.			Louvre, S. h. 443, Sèvres (Prisse pl. 27), Eisenlohr.

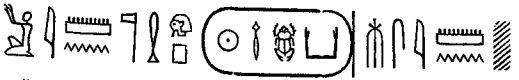
V. MIT ANGABE DER FRAU.

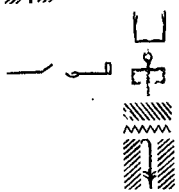
	Titel und Namen des Mannes.	Namen der Frau.	Exemplare.
1.			London 9672, Wien, Brüssel.
2.			Louvre S. h. 409, Marseille (3), Catania, Wiesbaden 93, Wiedemann.
3.			Louvre S. h. 398-9, Marseille, Prisse pl. 27, Wilkinson p. 490, Leiden Y 4, Vatikan.
4.			Marseille, Florenz, Vatikan.
5.			Cbt. d. med. 1327, Prisse pl. 27.
6.			Baron Weisz.
7.			Cbt. d. med. 1344, Rouen.
8.			Louvre S. h. 419, ohne N°., Magazin N. 707.
9.	------ 	------ 	Frg. in Qurnah.

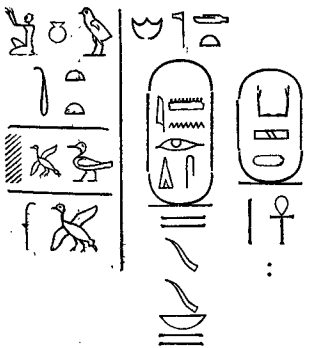
VI. INSCHRIFTEN VERSCHIEDENEN INHALTES.

Inschriften.	Exemplare.
1. 	Cbt. d. med. 1330-3, Florenz 2359, 2365, Bologna 181, 2193.
2.  (zweimal)	Louvre S. h. 442.
3.	Devéria.
4. 	Brüssel B. 28.

VII. ADORATIONSFORMELN.

Inschriften.	Exemplare.
1. ★ 	Louvre S. h. 394.
2.	Florenz 2360.
3. ★	Berlin 7253.

Darstellung.	Exemplare.
III 1. Adorierende Figur.	auf IV. 7.
2. a. Adorierende Figur, vor ihr	Louvre S. h. 428.
b. „ „ „ „	Louvre S. h. 432.
„ „ „ „ 	Cbt. d. med. 1346.
3. Adorirende Figur, vor ihr die Sonne in der Barke, in der Sonnenscheibe steht . Darunter 3 zerstoerte Inschriftzeilen, in der Mitte der ersten steht II	Louvre S. h. 434.

Darstellung.	Exemplare.
4. Oben Sonnenbarke, darunter 2 vertikale Inschriftzeilen, rechts und links Adorant auf dem Zeichen .	Auf I. 15 (auf dem Vatikanexemplar vor der Figur), II. 2, 5, 7, IV. 4; Florenz 2363 (zerstoerte Inschrift)
5. Oben Sonnenscheibe auf dem Horizonte in der Barke, darunter 2 Adoranten, zwischen ihnen zerstoerte Inschrift, von der noch lesbar	Louvre S. h. 423.
6. 	Louvre S. h. 445, Wien.
7. Zwei hockende, anbetende Figuren vor einem Altar, darüber 5 zerstoerte Vertikalzeilen.	Louvre S. h. 429.
8. Altar mit Gaben., Mann und Frau sitzen.	Marseille.

IX. GROESSERE STEINE MIT STEMPELN.

Inschrift.	Exemplare.
1.	Brüssel D 24 (3 Stempel), Leiden Y 13—14 (je 4 Stempel).
2. Nes-Chem.	München (2 Stempel).
3. Priester des Amon-Ra Atu.	London 9730 f (mehrere Stempel).
4. Beamter Ruru.	London 9730 c (mehrere Stempel).
5. Aufseher der Wasserleute des Uršu und sein Weib Hant.	London 9730 g (37 Stempel).

DIE DARSTELLUNGEN AUF DEN EULOGIEN DES HEILIGEN MENAS.

VON

ALFRED WIEDEMANN.

DIE DARSTELLUNGEN AUF DEN EULOGIEN DES HEILIGEN MENAS.

Fast in allen Sammlungen aegyptischer Alterthümer finden sich einige der aus Alexandrien stammenden kleinen Thonvasen christlicher Zeit, welche z. Th. durch Inschriften als „Eulogien des heiligen Menas" bezeichnet werden. Auch ausserhalb Aegyptens haben sich dieselben in Graebern gefunden. Von Griechenland bis zu den Ufern des Rheines [1]) hat man sie entdeckt, wobei sie wohl den Leuten, welche sie von ihrer Pilgerfahrt nach Aegypten mit zurückgebracht hatten, in das Grab und in das Jenseits nachfolgen sollten. Mehrfach ist bereits auf diese Vasen aufmerksam gemacht worden und neuerdings hat sie Le Blant [2]) einer eingehendern Besprechung unterzogen und dabei zwei Exemplare aus dem Louvre herausgegeben. Den Zweck der Vaeschen, zur Aufbewahrung geweihten Oeles zu dienen und die Verwendung dieses Oeles zu verschiedenen Zwecken, hat er klar dargelegt. Zum Schlusse bespricht er die Bedeutung der Darstellung auf diesen Vasen, welche er folgendermassen beschreibt: „Menas aufrecht in betender Stellung mit dem Heiligenschein; zu seinen Füssen rechts und links ein roh gezeichnetes Kamel". Dieses Kamel erklaert Le Blant für die Abbildung des Kameles welches nach

1) Vgl. Jahrbücher des Ver. von Alterth. im Rheinlande 69 p. 58. Taf. III. N°. 4.
2) Rev. arch. N. S. 35 p. 299—306. 1878.

der Passion des heiligen Menas die sterblichen Reste des Maertyrers von Gott gefuehrt nach seiner Grabstaette brachte. Dass statt eines Kameles, wie man logischer Weise erwarten sollte, zwei erschienen, zeige die „tendance des sculpteurs anciens d'introduire dans leurs compositions des pendants, dont l'aspect symétrique satisfît le regard, en dehors et parfois au mépris de toute donnée historique ou rationelle". Dieser letzte Vorwurf gegen die Fertiger unserer Vasen scheint jedoch bei einer genauern Untersuchung der in Frage kommenden Monumente kaum berechtigt, die Darstellung vielmehr anders zu erklaeren zu sein, als es durch Le Blant geschehn ist.

Einen laengern Aufenthalt vor etwa 2 Jahren in Alexandrien habe ich dazu benutzt, um eine moeglichst grosse Zahl der hier in Privatsammlungen und im Besitze von Haendlern befindlichen Menasvasen zu untersuchen. Dabei zeigte es sich, dass in bei weitem den meisten Faellen durchaus nicht Menas in betender Stellung abgebildet ist, waehrend sich zu seinen Füssen rechts und links ein Kamel schmiegt. Vielmehr ist Menas meist dargestellt, wie er in der rechten und linken ausgestreckten Hand den Schwanz eines Thieres haelt. Die Zeichnungen sind dabei durchweg so roh, dass es unmoeglich ist, die Gattung, welcher das Thier angehoert, mit Sicherheit zu bestimmen, bald sieht dasselbe, wie ein Kamel, bald wie eine hoernerlose Gazelle aus; nur das eine ist erkennbar, dass es von Menas gehalten wird und sein Schwanz in dessen Hand verlaeuft. Erst in jüngern, schlechtern Exemplaren hat die Verbindung zwischen Menas und den Thieren aufgehoert, letztere liegen hier unterhalb der ausgestreckten Arme des Heiligen. Zu seinen Füssen aber zeigt kein einziges der mir zugaenglich gewordenen Exemplare die Thiere, wie man doch erwarten müsste, wenn thatsaechlich diese Thiere als Traeger des heiligen Menas zu denken waeren. Haette man bei der Darstellung wirklich an den künstlerischen Eindruck

gedacht, so konnte man ja Menas auf dem Kamele stehend abbilden, um dem symmetrischen Gefühl, zugleich aber auch der Logik gerecht zu werden. Dass dies nicht geschehn ist, zeigt am Besten, dass die besprochene Erklaerung der Bilder nicht zutreffend ist.

Nun hat Clermont-Ganneau [1]) in einer interessanten und wichtigen Arbeit darauf hingewiesen, wie die aelteste christliche Kunst Züge aus dem aegyptischen Alterthume übernahm und die aegyptischen Goetter in christliche Heilige verwandelte. Er hat bei dieser Gelegenheit an einem concreten Beispiele eine Zusammenhang zwischen dem altaegyptischen Horus und dem Drachentoedter Georg nachgewiesen. Eine aehnliche Uebernahme und Umarbeitung eines altaegyptischen Motives durch die christlichen Moenche haben wir wohl auch auf unsern Vasen zu erkennen.

Gerade aus der letzten Zeit des aegyptischen Heidenthumes sind uns zahlreiche Darstellungen des Horus, des Gottes des Lichtes erhalten geblieben, welche den Sieg desselben über die Daemonen der Finsterniss uns in symbolischer Weise vorführen. Es sind dies die sog. Darstellungen des Horus auf den Krokodilen oder, wie man dieselben nach ihrem wichtigsten Repraesentanten, der von Golenischeff herausgegebenen und behandelten Metternichstele auch zu nennen pflegt, die Metternichtexte. Auf diesen stelenfoermigen Tafeln sehn wir in der Mitte den Gott Horus als Knaben en face dargestellt; über ihm ist das Haupt des Gottes Bes sichtbar. Der Gott steht auf 2 oder 4 sich nach rückwaerts umsehenden Krokodilen, waehrend er in der rechten und linken Hand eine Reihe schaedlicher oder für schaedlich geltender Thiere, wie Loewen, Gazellen, Schlangen, Skorpione, u. s. f. festhaelt. Es wird hierdurch angedeutet wie Horus, die Lieblingsgestalt der spaetaegyptischen Religion, Alles vernichtet,

1) Horus et Saint Georges. Separatabzug aus der Revue archéologique.

was seinem Glanze entgegentritt. Er vollbringt das Unmoegliche und zwingt das Krokodil den Kopf rückwaerts zu wenden, was das Thier in der Natur nicht kann. Die schaedlichen Wesen, die durch ihren Biss oder Stich die Anhaenger des Horus, die Menschen, bedrohen, macht er durch seine Macht und Kraft unschaedlich. Den gleichen Gedanken, den diese Bilder uns dergestalt andeutungsweise vor Augen führen, bringen die Texte, welche die Tafeln bedecken, in den verschiedensten Umschreibungen, in Beschwoerungsformeln und Hymnen, zum Ausdruck.

Erinnert man sich dieser Stelen und blickt dann auf die Menasvasen, so liegt die Analogie zwischen beiden Denkmaelerklassen auf der Hand. Auf beiden sehen wir einen Mann en face stehend dargestellt, wie er Thiere in der Hand haelt und zwar am Schwanze. Ob dabei das christliche Thier zu dem altaegyptischen Loewen, bez. der Gazelle, in direkter Beziehung steht, oder ob es ein anderes Wesen darstellt, lassen die unklaren Bilder nicht mehr erkennen. Wir dürfen ja natürlich auch nicht erwarten, dass alle Einzelheiten der heidnischen Darstellungen von den christlichen Künstlern nachgeahmt worden sind. Für sie konnte es sich nur um die Grundgedanken der Bilder handeln, wenn sie dieselben für ihre Zwecke nachzuahmen gedachten. Aber eben bei diesen Grundgedanken scheint eine Uebernahme unabweisbar und ist auch sehr leicht verstaendlich. Hatte einst der Gott Horus als Sonnengott die Finsterniss und ihre Daemonen besiegt und hatte sich dieser Glaube, wie die grosse Zahl der erhaltenen Horustafeln mit Sicherheit beweist, grossen Anklangs beim Volke zu erfreuen gehabt, so hat das Christenthum diesen Gedanken nicht einfach abgewiesen. Mit derselben Klugheit, mit der es in Europa die alten Goetter mit sich in Verbindung setzte, sie bald zu Teufeln, bald zu Heiligen machte; mit der es den heidnischen Festen einen christlichen Sinn unterlegte, verfuhr es auch in Aegypten. Der Lichtgott

Horus ward zum christlichen Heiligen. Als Kaempfer gegen die boesen Thiere ward er zum heiligen Georg, dem Drachentoedter. Und seine Rolle als siegreicher Beherrscher eben dieser Thiere übernahm der heilige Menas, der Hauptheilige des Koptischen Volkes, obwohl in dessen historischer Persoenlichkeit, soweit wir verfolgen koennen, kein unmittelbarer Anhalt für eine solche Rolle gegeben war. Mittelbar freilich liess sich ein solcher Anhalt leicht finden, hatte doch Menas durch sein Maertyrthum über die Schatten des Todes und seine Leiden triumphirt. Die Versicherung eines aehnlichen Triumphes über den Tod und damit der Auferstehung glaubte man wohl auch in den Vasen mit seinem Bilde zu besitzen, sonst haette man dieselben nicht aus dem Nilthale in die fernsten Laender gebracht und ihnen mit Vorliebe eine Stelle neben der Leiche der Verstorbenen angewiesen.

So haben wir denn in unseren Menasvasen und ihren Bildern ein neues Zeichen des grossen Einflusses zu erkennen, den der altaegyptische Volksglaube auf die Entwicklung der Gestalten der christlichen Legende und deren Darstellung besessen hat, zugleich aber auch ein Zeichen dafür, dass die aegyptische Goetterwelt mit dem Auftreten des Christenthumes nicht, wie man meist behauptet, ein jaehes Ende fand, sondern dass sie, ebenso wie die übrigen hoeher entwickelten heidnischen Religionen allmaelig in dem Christenthume aufging, nur dass sich die alten Goetter jetzt mit der Rolle einfacher Heiliger begnügen mussten.

Es laesst sich wohl nicht bezweifeln, dass sich, wenn uns einst die aelteste Form der aegyptisch-christlichen Legendenwelt und die jüngste Form des aegyptischen Heidenthumes genauer bekannt sein werden, eine stets wachsende Zahl innerer Verbindungen dieser beiden Welten herausstellen werde. Dass eine solche innige Verbindung bestand, dass die christliche Legendenwelt in Aegypten nicht mit einem Schlage in's Leben trat, sondern sich auf der Grund-

lage des alten heidnischen Volksglaubens entwickelte, das zeigt die Umgestaltung des Gottes Horus in den heiligen Georg, wie sie Clermont-Ganneau nachgewiesen hat, und seine Einwirkung auf die Darstellung des heiligen Menas, wie wir sie soeben zu zeigen versucht haben.

ON A FRAGMENT OF MUMMY-CASE.

CONTAINING PART OF A ROYAL CARTOUCHE.

BY

AMELIA B. EDWARDS.

ON A FRAGMENT OF MUMMY-CASE.

CONTAINING PART OF A ROYAL CARTOUCHE.

I had hoped for the honour of personally submitting to the members of the Sixth Orientalist Congress the fragment of mummy-case which forms the subject of the following remarks. Being, however, to my exceeding regret, compelled to relinquish the pleasure of attending this meeting, I will endeavour to describe and sketch the object in question as accurately as possible.

I must premise that I brought the fragment from Egypt in the year 1874, and that it was presented to me by Mustapha Aga, the well-known British Consular Agent at Thebes. I venture to believe this object worthy of attention. It dates, apparently, from the XIXth XXth or XXIst [1]) Theban dynasty. It comes, in all probability, from the famous tomb of the Her-Hor family which was discovered at Dayr-el-Baharee in 1881; and it contains the cartouche of a royal personage who — at all events in this form — is unknown to history.

The evidence which leads me to ascribe this relic to one or other of the above-named dynasties, is twofold: that is to say, it is external and internal. The external evidence

1) By the XXIst Dynasty (Theban), I desire to be understood to mean the line of priest-kings, as distinguished from the XXth Ramesside Dynasty.

is afforded by the fashion of the mummy-case, and the style of its decoration. The internal evidence is epigraphic.

I begin with the external evidence. The shape of the fragment shows it to have formed part of the centre upright panel at the head of a mummy-case of the kind in ordinary use under the Ramesside and Amenide periods. I append a couple of sketches [1]) giving (1) a side-view of the kind of mummy-case to which I think the fragment belonged; and (2) a front-view of the upper end of such a mummy-case. In both I show in dotted lines the precise position which the fragment must have occupied. That it did actually occupy that position is proved by the dimensions, the curvature, and the condition of the edges.

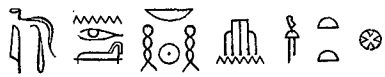
The top edge measures $2^{1}/_{4}$ inches in thickness. It is painted yellow, — the ground-colour of the whole fragment — and it is coated with yellow varnish [2]). The side-edge to the left [3]), where it was originally mortised to the adjoining panel, is perforated with holes to receive the tenons which held the parts together. Two of these holes still contain the broken ends of the tenons. The bottom-edge [4]) appears to have been rudely broken off; but the edge to the right, as shown in my sketch [5]), is caused by a vertical fracture following the natural cleavage of the wood, and it is evidently accidental. This fracture has fortunately started from a point one inch and a half to the right of the centre of the panel; so that the fragment in question comprises more than half of the whole field of the upright middle panel.

The reverse side [6]) of the fragment — that, namely, which was on the outside of the mummy-case — is partly coloured

1) Sketch N°. 3.
2) N°. 1...4. in Sketch N°. 1.
3) N°. 4...3. in Sketch N°. 1.
4) N°. 3...2. in Sketch N°. 1.
5) N°. 1...2. in Sketch N°. 1.
6) See Sketch 2.

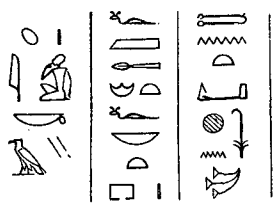
plain yellow, and decorated only where the curve begins. This decoration extended down the side of the mummy-case; the plain part being behind the head. Two broad bands of decoration and two horizontal lines of inscription enclose a space seven inches in depth, containing eight vertical columns of inscription and part of a funerary scene. The upper line of horizontal inscription, (apparently part of a votive address to various divinities) where not mutilated contains a list of divine names: — „Ra, Horus, and Tum of Heliopolis." Of the lower horizontal inscription there remain but three words — „royal libations everlastingly".

The eight vertical columns are much damaged. The seventh is perfect, and contains the following ordinary formula:



„Spoken by Osiris Lord of Eternity dwelling in Amenti:"

Of the funerary scene, only a seated female figure remains. Over her head are three short lines of inscription:



„Son of Akaïf, justified."

„His wife the Lady of the house, Tentakhonsu."

The colours throughout are red and blue upon a white ground thickly coated with yellow varnish, the effect of which has been to convert the white ground into yellow, and the blue into green.

The decoration of the inner side of the fragment is bolder and more brilliant. Black, white, and two shades of green are used, and varieties of tint are obtained by the surface being in part left dead, and in part varnished. The soul

of the deceased, represented as a human-headed and human-limbed hawk („Ba") uplifting with both hands the emblem of illumination, „Khoo" — (the red and oblong disk of the sun as it appears when seen low on the horizon) — occupies the centre of the panel. Of this design my fragment contains more than half, including the whole of the disk and all the head and body of the hawk. To the left, above the wing, we find the vulture, Nekheb, emblem-goddess of the South, with the flagellum and ostrich-feather, standing on the basket, or colander, „Nub". Below the basket appears part of the disk and urœus crowning some divinity; while on the corresponding side there was probably a representation of Uati, emblem-goddess of the North.

Below the wing come three lateral columns of inscription, and beneath these, the head and hands of one Amenemap, deceased; the former occupant of the coffin. Immediately under the feet of the hawk, precisely in the centre of the panel when perfect, is painted a royal cartouche, of which three-fourths remain. Amenemap is in the act of adoring this cartouche, his hands being uplifted in the ordinary attitude of worship. The ground of the cartouche, as well as of the inscription, is white; the hieroglyphs being laid on in red, green and yellow. The pigments are boldly applied and varnished with a full brush, so that the hieroglyphs are embossed upon the surface of the panel.

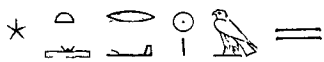
It will be seen by these details that I am describing a mummy-case belonging to one of the before-named Theban dynasties. The profuse decoration, the way in which the pigments are laid on, the colours employed, the deep yellow varnish, are alike characteristic of the outer coffins which, according to Mariette, began to be turned out from the workshops of the Memnonium at the commencement of the XIXth Dynasty, and continued in fashion down to the beginning of the Bubastite period. „À ces cercueils peints en noir

(XVIIIe Dynastie) succèdent ces belles caisses couvertes d'un vernis jaunâtre (XIXe Dynastie) sur lesquelles sont peintes des réprésentations en toutes couleurs. La profusion des ornements sur les caisses de ce genre est extrême. Aucun texte un peu long n'y est cependant écrit, et si les allusions au Rituel sont fréquentes, on y trouve plus de vignettes que de légendes. Bien souvent l'aspect extérieur du monument est celui d'une momie en gaine; mais quelquefois le mort est représenté couché sur sa tombe... l'intérieure du cercueil n'est moins riche d'ornement; de grandes figures de divinités et de génies peintes en couleurs vives sur fond mat en forment le sujet principal." (See Mariette's Catalogue of the Boolak Museum: Avant-Propos p. 44. 4th Edition. 1872.)

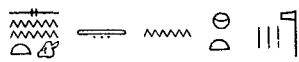
So much for the external evidence. The internal evidence is even more conclusive.

According to the inscription on the outer side of this fragment, we learn that Amenemap was the son of one Akaïf, also deceased; and that he was married to the Lady Tentakhonsu. The rank of Amenemap is not stated; but as he is represented in the act of adoring a royal cartouche, it may be assumed that he was a priest attached to the cult of a deified Pharaoh.

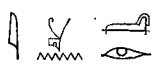
The prayer of Amenemap, contained in the inscription above his head, reads as follows:



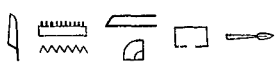
The praise of Horemkhoo,



The bowing down before all the Gods,



By the Osiris

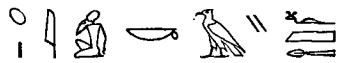


Amenemap Justified.

Now, the name Amenemap, though not unfamiliar at an earlier period, seems to have been especially popular during the rule of the Priest-Kings; perhaps because the Amenide

family numbered a King so called, *i. e.* that King Amenemap whose effigy and titles are stamped on the leather braces of Pinotem I, and whose place in history has therefore been transferred of late from the Bubastite to the Amenide period.

The name of our Amenemap's father does not appear to be Egyptian. Akaïf was either a foreigner, or of foreign descent; possibly Ethiopian. It is remarkable that no titles or offices are ascribed to either Akaïf or his son Amenemap. The latter is simply styled



Son (of) AKAÏF, Justified.

The name of the wife of Amenemap would, however, alone determine the date of this fragment. She is styled

„His wife, the Lady of the House, TENTAKHONSU."

Khonsu, as the leading element in proper names whether masculine or feminine, dates its great popularity from the time of the foundation of the Temple of Khonsu at Karnak by Ramses III (XXth Dynasty); and both „Tent" and „Khonsu," as I need not point out, enter largely into the nomenclature of the numerous descendants of Her-Hor; as, for instance, into the names of Queen Tentamen, and of the two Nesi-Khonsus found at Dayr-el-Baharee.

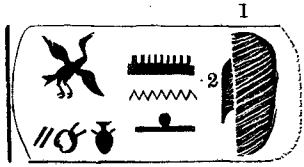
Such being the external and internal evidence of this fragment, I venture to assume that our Amenemap was a native of Thebes who flourished during the XXth Dynasty, or even more probably under the rule of Amenide family.

The main interest of the fragment centres, however, in the cartouche which Amenemap adores. Of this cartouche one fourth part is unfortunately missing. The three-fourths which remain contain the nearly perfect name of AMENHOTEP, accompanied by a group of signs for which

it is not easy to suggest a satisfactory explanation. These signs are the flying goose , Pa, or Pi; the two slanting strokes , i; the jar , Ab; and the disk with two projecting strokes , which as I understand, is found in hieratic for ( ) sep, and ( ) heb.

How to combine and interpret these hieroglyphs as they stand, and how to supply the lacuna caused by the loss of the end of the cartouche, is a twofold problem. In considering this problem, we are constrained to choose between two lines of conjecture. Either the cartouche gives us, with novel additions, the name of some already known and deified Pharaoh, or it gives us the name of some royal personage hitherto unknown to history. Whichever way we take it, the extent of the missing end of the cartouche must be determined with precision. This, fortunately, is easy. A vertical line dropped from the centre of the disk Khoo [1]) bisects the face and body of the hawk, and falls exactly on the centre of the hieroglyph hotep , so giving the centre of the cartouche. From this centre, the half-cartouche measures 2 inches and a half (63 centimetres). The total length, when perfect, was therefore five inches (126 centimetres). Of this total, my fragment comprises three and a-half inches (88 centimetres); that is to say, very nearly three-fourths of the whole field.

The remaining space was limited, and as the scale of the hieroglyphs is large, there remains but little to restore.

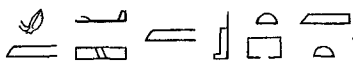


1 The broken edge of the fragment. The lines (▨) show where the surface is missing. 2 The back of the reed is seen.

I must here mention that, relying upon the never-failing

1) See sketch No. 1. See also tracing from the fragment.

courtesy of Professor Maspero, I ventured to submit to him a sketch of the above imperfect cartouche, and to solicit his opinion thereupon, especially with a view to the restoration of that part which is missing [1]).

Bearing in mind the extensive cult accorded to Amenhotep I, and believing the lacuna large enough to contain three more hieroglyphs, Prof. Maspero, in his reply to my letter, proposed to solve the problem by adding that Pharaoh's solar name: — Ra-ser-Ka. Professor Maspero's own recent report on the funerary relics of the Turin collection gives us, in fact, a list of some thirty priests holding the rank of  , (Setem-ash em Ast-Pa-Ma [2]) who were devoted to the cult of this Pharaoh. This list includes a priestly family numbering two Amenemaps, either of whom might be the Amenemap of my fragment. That Amenhotep the First should come before us with a new appellation would not be surprising, for already in 1881, when the mummy of this king was discovered in its original mummy-case, the hitherto unknown addition of „hotep-f-em Khem" (united to Egypt) was found included in his second cartouche.

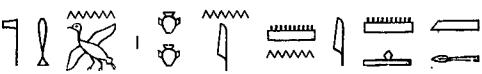
To this valuable suggestion of Professor Maspero, I am further enabled to add at a later date [3]) the opinion of

1) I am here bound to note that it had not at that time occured to me to calculate the original size of the cartouche from the centre of the disk above. I therefore unintentionally misled Prof Maspero as to the measurement of the object, telling him that my fragment contained two thirds of the field of the cartouche, whereas it contains actually three fourths.

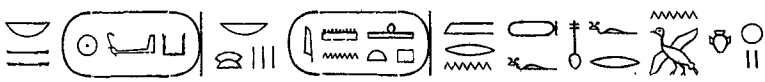
2) i. e. „Attendants in the Abode of Truth": the Abode of Truth being identified by Prof. Maspero with that quarter of the Theban Nécropolis where the tomb of Amenhotep I was situate „North of the Amenophium". See Recueil des Travaux Vol. II. Rapport sur une mission en Italie, par Prof. Maspero.

3) On going to press with the Transactions of the VIth Orientalist Congress.

my learned friend Dr. W. Pleyte, who recognises in the group the equivalent of ; a priestly title which is not infrequently met with upon inscribed mummy-cases of the period to which my fragment may be assigned. Dr. Pleyte cites indeed two instances from mummy-cases in the Leyden Museum (See Dr. Leemans' Catalogue, N^cs 5 and 6 p. 155) where the following sentence occurs:



„We have here", writes Dr. Pleyte, in a letter addressed to myself, „the name of one of the deified Pharaohs of the XVIIIth Dynasty. It occurs as a name for Amenhotep Raserka in Lepsius's Denkmäler III. Pl. 2. b. c.



„The Lord of two Lands RASERKA, the Lord of Diadems, AMENHOTEP, with his beautiful name of Pa-Abti". Here , Pa-Abti („the double heart") stands for , 'Pa-Abti en Amen, 'the double, or reduplicated, heart of Amen'. This title is also noted by M. Maspero in the Recueil II. p. 190" [1]).

Viewed by the light thus cast upon it, our problem would appear to be solved. Was there, however, sufficient space in the missing end of this broken cartouche to receive in even its most compact form the solar name of Amenhotep the First?

---

1) The reference here given by Dr. Pleyte is to Prof. Maspero's Report on the Turin collection, already quoted, and the present instance occurs in the tomb of one Khabakhent at Dayr-el-Medeeneh.

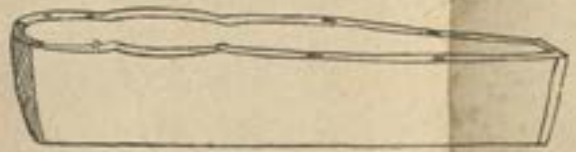
Upon this important point, I cannot help, even now, entertaining a certain amount of doubt. It seems to me that there was space for only one more hieroglyph, if depicted upon the same scale as the rest. That one, as a matter of course, would be the solar disk; but then we know of no Pharaoh with the style and title of

Sketch N° 1

Sketch of the Reverse side of Fragment

Sketch N° 2

Sketch showing the place originally occupied by the Fragment.
(Conjectural.)



Ordinary shape of inner mummy-case of the XXIe Dynasty

Measurements

1-2 ..... 17½ inches
2-3 ..... 10 inches
3-4 ..... 17½ inches
4-1 ..... 16½ inches

Sketch N° 3

Tracing from the Fragment Showing where the painted surface is broken away leaving the grain of the wood exposed; & showing the line of fracture.
Sketch N°4

On the Dispersion of Egyptian Antiquities.

BY

AMELIA B. EDWARDS.

On the Dispersion of Egyptian Antiquities.

It has occurred to me that before the close of the Sixth Orientalist Congress, it might be well to invite the African Section to consider if there be any means of organising a scheme of international enquiry into the dispersion of Egyptian antiquities, large quantities of which annually find their way into the collection of private purchasers; being thereby preserved, it is true, from mutilation or destruction, but being also lost to science. There can be no doubt that papyri, mummy-cases, mummies, and other funerary treasures from the cache at Dayr-el-Baharee have for many years past been a steady source of profit to certain dealers in antiquities at Thebes. I have myself traced the Canopic vases of Pinotem I and Princess Nesikhonsu, and the papyrus of Prince Aha-Tat-f Pthah-au-f-Ankh to their respective purchasers, all of whom bought their antiquities from the same group of dealers. I myself, in 1874, became the purchaser of a beautiful stela in painted sycomore wood, made for Princess Nesikhonsu and this I bought from the well known Abd-er-Rasoul [1]). During the springtime of this present year, 1883, a friend of mine purchased at Thebes a magnificent papyrus, written evidently during the early part of the XIXth Dynasty.

1) See „Relics from the Tomb of the Priest-Kings at Dayr-el-Baharee" by Amelia B. Edwards: Recueil des Travaux. Vol. IV. p. 79.

These are but a few instances which have come under my own observation, relating to objects purchased by my personal friends. There can be no doubt that sale on a large scale has been going on for many years, and that the history of the XXIst Dynasty, which we all are so anxious to see historically and chronologically restored, is at this moment dispersed and lost to sight in private collections and cabinets throghout Europe and America. Who can doubt that the mummies of Her-Hor and the high priest Piankhi, and King Amenemapt, and many others of the Amenide family, with their libation vases, their papyri, and other funerary relics, at one time reposed in the vault at Dayr-el-Baharee, and that they have been sold into private hands? Who that remembers the suspicious circumstances attending the discovery of the mummy of Queen Aah-hotep some 22 years ago, can doubt that that Queen, with all her miscellaneous jewels [1]), was originally a denizen of the same vault (where her outer sarcophagus of enormous size was discovered) and that she was simply hidden under a few feet of sand at a convenient spot between the vault and the river, in order to be carried away for sale? Who can doubt that the mummy of Kames, of Hatshepsu, of Amenhotep II, of Amenhotep III, and of numbers of other members of the XVIIIth Dynasty, were also sheltered in that vault by the piety of Her-Hor and his descendants? The Cabinet of Hatshepsu was found there; and I know of a jewel bearing the cartouche of Hatshepsu which was sold by Abd-er-Rasoul to an English lady in 1876.

Is there then no possibility of organising some system of

---

1) It will be remembered that no jewellery was found in the vault at Dayr-el-Baharee; for the simple reason that it had all been abstracted for sale, and for the melting pot. The jewels of Aahhotep which were so puzzling in their miscellaneous character, were undoubtedly collected from various coffins, and massed together in the coffin of Aahhotep for removal.

enquiry by means of which information may be sought and collected throughout Europe and America, whereby the particulars of dispersed relics may be collected for the benefit of science? Is there no way of inviting the owners of papyri, and mummy-cases, and inscribed antiquities, to communicate information of their possessions to a committee appointed for the purpose of registering and cataloguing such objects? Would it not be well to take the sense of this meeting on this really important point, and to move some resolution sanctioning a scheme for the prosecution of an organised International Enquiry?

This, I would suggest, might be done in various ways — by advertisement in literary journals; by correspondence; by engaging the co-operation of eminent dealers, and the like. If such dealers as M.M. Rollin and Feuardent, Mr. Bernard Quaritch, Mr. Thibaudeau and others, could be induced to furnish particulars of all important antiquities which came into their hands for sale, an important point would be gained.

SUR QUELQUES FOUILLES

ET

Déblayements à faire dans la Vallée des Rois, à Thèbes,

PAR

E. LEFÉBURE,
Maître de conférences à la Faculté des Lettres de Lyon.

Sur quelques fouilles et deblayements à faire dans la Vallée des Rois.

I.

Le site thébain de la Vallée des rois, exploré surtout par Champollion, le Dr. Lepsius et M. Naville, n'est pas plus épuisé que les autres groupes de ruines qui existent en Egypte: là, comme ailleurs, différents points restent à fouiller, et partout où l'on peut fouiller, l'on peut trouver.

Les obstacles qui s'opposent à la connaissance complète des monuments de Bab-el-Molouk sont de quatre sortes: la présence des pierres laissées dans les tombes au moment de leur fermeture définitive, les engorgements produits par l'action des eaux, les éboulements survenus dans certaines parties des excavations, et les amas de décombres entassés jadis à l'entrée ou plutôt sur l'entrée des sépultures pour les cacher.

Le premier obstacle se rencontre aux tombes N°s 6, 9, 11, 15 et 19, sans parler du N°. 14 (Taoser et Setnekht), dans lequel les éclats de roc qui encombrent les grandes salles funéraires et quelques chambres ne gênent pas d'une manière absolue l'examen des scènes ou des textes.

Au N°. 6 (Ramsès 9), il y aurait à déblayer le 1er et le 2e corridors, où sont en partie masqués, et les deux scènes initiales de droite et de gauche, et le début de la composition

que plusieurs égyptologues nomment le Livre noir, et la Litanie du Soleil, et les chapitres 125 et 139 du Livre des Morts. La salle du sarcophage, au N°. 6, est aussi remplie de pierres, mais tout le stuc qui se trouvait derrière ces pierres est tombé, et leur enlèvement n'aurait pas d'intérêt.

Au N°. 9 (Ramsès 6), plusieurs passages d'un précieux exemplaire du Livre de l'Hémisphère inférieur restent à déblayer dans les 5e et 6e couloirs, à droite et à gauche.

Aux Nos 11 et 15 (Ramsès 3 et Séti 2), le bas des lignes de la Litanie solaire qui se trouvent dans le 1er corridor est caché: de plus, au N°. 15, divers fragments sculptés, comme il en existe près de la porte, en dehors, gisent sans doute dans l'amas qui encombre le corridor.

Au N°. 19 (le prince Ramsès Mentouherkhepeshef), un énorme tas de pierres, déplacé depuis Champollion, obstrue au milieu et à la fin du couloir plusieurs scènes, ainsi que le bas des jambages de la porte, où sont les titres et les éloges du prince.

L'ensablement produit par les eaux a plus d'inconvenients que l'embarras causé par les pierres. En effet, sauf au N°. 17 (Séti I) et au début des Nos 7 (Ramsès 2) et 8 (Ménéptah I), ainsi que de quelques autres tombes, l'ornementation des parois est creusée dans un stuc que l'eau détériore quand elle l'atteint. La sculpture ne résiste guère que dans les endroits où par hasard le ciseau a laissé dans le roc, à travers le stuc, des traces en qui persiste, si faibles ou si isolées qu'elles soient, comme une sorte d'ébauche des décorations endommagées. On pourrait mettre en doute les ravages de l'eau, si l'on s'en rapportait au dire habituel des voyageurs affirmant, d'Hérodote à la Commission d'Egypte, qu'il ne pleut jamais dans la Thébaïde; mais la vérité est qu'il tombe à Bab-el-Molouk, une fois ou deux par an, des pluies d'orage que le roc calcaire dont la vallée est faite ne saurait absorber,

et qui forment ainsi de vrais torrents, coulant sur une pente rapide et entraînant tout ce qu'ils rencontrent dans la montagne, c.-à-d. des pierres, des gravières et du sable: ces matières, poussées dans les creux où l'eau pénètre, s'y déposent en lits plus ou moins réguliers, et détruisent presque toujours les sculptures qu'elles effleurent ou qu'elles masquent. L'effet de l'eau seule est presque le même, comme on peut le voir au N°. 8 (Ménéptah I), où il y avait encore, en Mars dernier, des traces d'humidité très apparentes: là, l'ancien niveau de l'eau est marqué sur les murs de la salle à 4 piliers, au dessus des lits de sable, par une ligne nettement horizontale.

Les tombes plus ou moins obstruées par l'action des eaux sont les N°s 5, 7, 8, 10, 12, 13, 20 et 21, ainsi que diverses excavations, sans sculptures apparentes, qui n'ont pas été numérotées par Wilkinson; aux N°s 5, 7, 12, 13 et 20, d'anciens trous de fouilleurs serpentent encore visiblement, mais à demi-obstrués, à travers les couches de sable.

Le N°. 5 (anonyme) est comblé jusqu'à l'entrée: c'était sans doute une tombe royale, car on y distingue, au jambage gauche de la porte, les traces de la déesse ailée qui figure au même endroit dans les autres tombeaux des rois, surtout jusqu'à Ramsès 3 inclusivement.

Le N°. 7 (Ramsès 2) qui était comme fermé quand la Commission d'Egypte visita Thèbes, en 1799, n'a encore de vraiment accessible que le côté gauche du 1er corridor, déblayé en 1829 par Champollion.

Les N°s 8 et 10 (Ménéptah I et Amenmésès) sont ensablés d'une manière plus ou moins incomplète avant leur 2e salle, et d'une manière complète après cette salle.

Le N°. 12, sépulture anonyme dont le plan ne rappelle en aucune façon celui des tombes royales, est à peu près obstrué à partir de l'escalier qui suit la salle d'entrée.

Le N°. 13, découvert par Belmore et Corry, est la tombe d'un grand chancelier dans lequel ou peut voir, avec une

quasi certitude, le grand chancelier Baï, qui se vante sur quelques monuments d'avoir fait régner Siptah: cette tombe, inachevée et ensablée, touche presque en effet à celle de Taoser, où Siptah (dont la sépulture manque) figure comme pharaon et sans doute comme époux de la reine.

Le N°. 20 (anonyme) est une succession de couloirs qui décrivent en plongeant une sorte de grand demi-cercle dans la montagne; il a été vu par la commission d'Egypte, et le Dr. Lepsius en a relevé le plan dans sa partie la plus accessible, sur une longueur d'environ 77 mètres: il serait difficile aujourd'hui d'en franchir le second couloir.

Le N°. 21 (anonyme) reste enfoui même à l'entrée, et les pierres amenées par les eaux occupent encore la moitié de la porte.

Quant aux autres excavations plus ou moins ensablées et non numérotées, elles se composent de 5 puits et de 3 hypogées dans lesquels, comme aux N°s 20 et 21, on ne remarque aucune trace de décoration.

Le troisième obstacle, ou l'éboulement, n'existe qu'au commencement du N°. 16 (Ramsès I) et à la fin du N°. 17 (Séti I): l'entrée du N°. 16 est depuis peu recouverte entièrement par suite d'un accident de ce genre, tandisque l'espèce de souterrain creusé sans doute en vue du sarcophage dans la grande salle de Séti I, est interrompu de la même façon depuis un temps immémorial.

La dernière des difficultés à vaincre, et assurément la plus grande, est celle qui résulte de l'enfouissement des tombes par les Egyptiens eux-mêmes.

On n'a pas encore exploré complètement la partie du site que les Arabes appellent l'Ouadi-ên, c.-à-d. l'embranchement qui contient deux tombes de la 18e Dynastie, celles d'Aménophis 3 et d'Aï, avec deux autres petites tombes anonymes

et nues. L'opinion générale est que la plupart des pharaons de la 18e dynastie avaient là leurs sépultures, et, en effet, le nombre de graffiti hiératiques, d'enceintes en pierre ayant abrité les ouvriers, et de tas de décombres qu'on y remarque en différents endroits, indique un travail plus considérable que celui de quatre tombes dont une seule a de l'importance. Dès maintenant, on peut remarquer dans l'espèce de cirque où s'ouvre la tombe d'Aménophis 3, à droite, une grande cavité, soit naturelle, soit artificielle comme celle qui a déjà trompé Rhind: elle est imparfaitement bouchée par de grosses pierres que quelques hommes écarteraient sans beaucoup de peine.

Une autre excavation facile à retrouver existe de l'autre côté de la montagne: c'est une tombe composée de 2 corridors et de 4 chambres, qui a rencontré le plafond du 4e corridor au N°. 9 (Ramsès 6), et dont les travaux ont été interrompus pour ce motif: les murs en sont nus, au moins dans leur partie visible, mais la porte d'entrée demeure enfouie tout entière.

II.

Telle est, en peu de mots, la liste des fouilles ou déblayements à entreprendre dans la Vallée des Rois: il convient d'examiner maintenant dans quelle mesure ces travaux seraient utiles et possibles.

On ne saurait se dissimuler que certaines opérations pourraient être dangereuses, ou du moins qu'il ne faudrait toucher sans précautions ni au souterrain du N°. 17, ni aux couloirs du N°. 20, à cause des éboulements à craindre dans des excavations aussi profondes et aussi étroites. Dans ces deux numéros, il serait intéressant de vérifir l'état des lieux, en

recherchant si le souterrain du N°. 17 s'arrête avec la couche de calcaire, comme le pensait Mariette, et si le N°. 20, contrairement à l'opinion exprimée dans le Guide Murray, est bien une tombe analogue aux autres, avec des différences qui tiendraient à son ancienneté.

Quoiqu'il en soit, deux détails montrent que ces deux excavations étaient bien destinées au transport des sarcophages: d'une part, les parois du N°. 20 ont de place en place des encoches ou entailles comme il en existe dans presque toutes les tombes, et, d'autre part, le souterrain du N°. 17 commence par un escalier dont le milieu se compose d'un plan incliné lisse, dispositions qui s'expliquent, si on les suppose destinées à faciliter un travail de traction.

Ce sont les fouilles de pure recherche qui promettent le plus de résultats et qui présentent le plus de difficultés, surtout dans l'Ouadi-ên.

Les deux bifurcations de l'Ouadi-ên, encombrées d'énormes rocs, se prêtent peu aux investigations: y creuser un fossé continu au long de la montagne, comme on l'a proposé, serait impraticale. Avant de travailler là, il serait bon de s'éclairer par tous les moyens possibles, aussi bien en se livrant à de patientes observations personnelles qu'en utilisant le flair et l'expérience des fouilleurs arabes qui habitent dans le voisinage, à Gournah. Ils savent depuis longtemps que la Vallée des Rois ne contient ni momies, ni trésors, de sorte qu'ils verraient sans trop de jalousie des fouilles dirigées de ce côté: ils les aideraient même, s'ils en bénéficiaient. L'un des plus intelligents et des plus relativement honnêtes affirmait, cet hiver, connaître une dizaine de tombes nouvelles à Bab-el-Molouk et dans l'Ouadi-ên: c'est là une parole d'Arabe, mais peut-être au lieu de dix tombes en connaît-il une.

L'hypogée qui a rejoint celui de Ramsès 6, et dont l'entrée

est inconnue, aurait ici à ce qu'il semble l'avantage de renseigner exactement sur la manière dont on fermait et dont on cachait les sépultures: de plus, il est extrêmement probable qu'on trouverait là le nom de l'un des derniers Ramessides, car il n'y a point à Bab-el-Molouk un seul hypogée taillé sur le plan royal, qui n'ait eu sa porte sculptée aux noms et aux titres d'un pharaon.

L'enlèvement ou le déplacement des éclats de pierres oubliés dans les tombes, serait plus aisé que le reste, s'il était moins fructueux.

En ce qui concerne la Litanie du Soleil, bien connue depuis la belle publication de M. Naville, on ne pourrait retrouver que des variantes: il en serait de même pour les scènes du Livre noir, mais non pour un de ses textes, presque entièrement inédit, qui occupe les 23 colonnes terminant la paroi droite du 1er corridor au N°. 6 (Ramsès 9). Une partie, inédite aussi, du Livre de l'Hémisphère inférieur, reste cachée au 5e corridor du N°. 9 (Ramsès 6).

Les décombres du 1er couloir, au N°. 15 (Séti 2) récèlent à ce qu'il semble des documents d'un autre genre, qui pourraient renseigner sur le roi Amenmésès, dont la tombe (N°. 10) est cependant assez éloignée de celle-ci. Un morceau de beau calcaire blanc, qui se trouve à quelques pas de ces débris, en dehors, a l'un des cartouches d'Amenmésès, et deux lignes fragmentées d'hiéroglyphes, peints en bleu: la disposition de ces lignes sur deux parties de la pierre qui se rejoignent à angle droit, indique là quelque chose comme un couvercle de sarcophage. Les autres morceaux du monument, quelqu' il soit, ne sauraient se trouver bien loin, et leur réunion aurait sans doute un intérêt historique d'autant plus grand, que la place d'Amenmésès à la fin de la 19e dynastie est encore peu connue.

Les dernières opérations, c.-à-d. les déblayements à faire dans les cavités remplies par le sable, seraient moins longues et moins pénibles qu'il ne semblerait au premier abord. Les matières poussées par l'eau s'entassent surtout dans les parties étroites, et engorgent ainsi les portes plutôt que les salles. Si l'on tient compte de cette remarque, on verra que la dépense de temps et d'argent serait relativement minime aux Nos 5, 7, 8 et 10: mais — quoique minime, serait-elle productive? Il est permis de l'espérer.

On courrait d'abord la chance de trouver quelque sarcophage, en mauvais état à la vérité, tous les sarcophages royaux ayant été endommagés, notamment celui du N°. 8, dont quelques fragments en granit rose se voient sur le chemin même du tombeau. Au N°. 10, creusé pour Amenmésès et attribué successivement à deux reines, à Takhat dans la première salle et à Baktournour dans la seconde, la fin du tombeau pourrait révéler en outre quel fut, en réalité, le dernier occupant ou la dernière occupante.

A un autre point de vue, la connaissance complète des Nos 8 et 10 fixerait le moment précis d'une modification capitale dans le plan des hypogées royaux, c.-à-d. le moment où leur axe ne varie plus.

A la fin de la 18e dynastie et au commencement de la 19e, les tombes complètes (celles d'Aménophis 3, de Séti 1er et de Ramsès 2), ne suivent pas la même direction dans toute leur longueur. La tombe d'Aménophis 3 dévie deux fois, à ses deux grandes salles, c.-à-d. à la salle qui précède les corridors de l'Ap. ro et à la salle du sarcophage; la tombe de Séti I dévie à la salle qui précède les corridors de l'Ap. ro, et celle de Ramsès 2 à la salle du sarcophage, chacune de ces deux dernières sépultures retenant et perdant ainsi quelque chose du plan antérieur.

Depuis Ramsès 2, au contraire, toutes les parties connues des tombes royales de Bab-el-Molouk s'enfoncent en ligne droite

dans la montagne, excepté au tombeau de Ramsès 3 qui fait un coude entre ses 2e et 3e corridors, mais pour un motif accidentel, la rencontre du tombeau d'Amenmésès.

C'est seulement au N°. 14 (Taoser) que s'observe pour la première fois la véritable rectification du plan, qui devient dès lors définitive. Les tombes des souverains compris entre Toaser et Ramsès 2, celles de Ménéptah I (N°. 8), de Séti 2 (N°. 15) et d'Amenmésès (N°. 10), s'arrêtent soit en réalité, soit en apparence, à l'endroit où pourrait commencer leur première déviation, c.-à-d. aux corridors de l'Ap. ro, lesquels manquent certainement au N°. 15: manquent-ils aux Nos 8 et 10? C'est là ce qu'il importerait de savoir et ce qu'un déblayement nous apprendrait; les deux hypogées, enfouis au point précis où leurs corridors de l'Ap. ro devaient s'ouvrir, semblent se prolonger à partir de là d'une manière rectiligne et ne pourraient, s'il en est ainsi, ressembler au N°. 17, (Séti 1er) mais ils pourraient ressembler au N°. 7 (Ramsès 2) dont la grande salle dévie, en admettant toutefois qu'ils aient une grande salle, fait douteux pour la tombe d'Amenmésès, roi peu important, et possible pour celle de Ménéptah I, l'un des derniers grands pharaons. Quoi qu'il en soit, on saurait d'une manière certaine, en explorant ces deux hypogées, à quelle époque remonte l'abandon de tradition qu'il s'agit de dater.

Le roi Siptah n'a pas été mis ici en ligne de compte, bien qu'il ait perdu la couronne ou la vie avant Taoser. C'est que sa tombe encore inconnue ne saurait avoir été considérable, vu le peu de durée de son règne, dont la date la plus élevée est l'an 3. Siptah accompagne Taoser dans le premier corridor du tombeau de cette reine (N°. 14), avec ses cartouches surchargeant ceux de Séti 2, puis il disparaît complètement, et Taoser cesse d'être traitée comme une reine pour tenir le rôle d'un véritable roi dans le tombeau, décoré dès lors comme celui d'un roi et non plus comme celui d'une

reine. Siptah n'a donc participé au long règne de Taoser que juste le temps de faire remplacer dans un corridor les cartouches du premier associé de la reine par les siens, et cela est assurément l'indice d'une domination éphémère. On pourrait à la rigueur lui attribuer le N°. 5, qui est enfoui, ou le N°. 18, qui est surchargé, parce que ces deux petites tombes ont à leur porte une déesse ailée qui ne figure plus guère dans la décoration après Ramsès 3, mais ce seraient là des conjectures qu'il n'est pas besoin d'émettre pour montrer le peu de place que Siptah doit tenir dans l'histoire.

Il ne reste plus qu'à mettre en relief l'importance d'un dernier déblayement, celui du N°. 7 (Ramsès 2). Fort peu connu encore, sauf dans son plan général publié par le Dr. Lepsius, le N°. 7 ne semble guère ensablé qu'à l'entrée ou dans sa 1ère moitié et il serait vite mis à la disposition de la science, qui y trouverait un profit certain. Si endommagé qu'on le suppose en effet, il est difficile de le croire entièrement dénué de scènes et de textes: or les moindres indices, comme un reste de figure ou d'hiéroglyphe, suffiraient pour jalonner les recherches à faire sur les compositions, nouvelles ou non, qui pouvaient orner l'hypogée du conquérant.

On peut bien restituer à priori, par analogie, plus de la moitié de ce tombeau. Ainsi le premier corridor devait être consacré, comme le second, à la Litanie du Soleil, le 3e, à deux heures du Livre de l'hémisphère inférieur, la 1ère salle à la réception du roi par différents dieux infernaux, les 3 salles suivantes à deux divisions d'un Livre de l'enfer, à trois heures du Livre de l'Hémisphère inférieur et au culte de Séti I, les 4e et 5e corridors au Livre de l'Ap. ro (l'ouverture de la bouche des statues royales), et enfin la salle où aboutissent ces deux corridors à une nouvelle réception du roi par certaines divinités.

Mais la grande salle sépulcrale vient ensuite, et différentes

questions se posent auxquelles pour le moment ou ne saurait répondre.

En premier lieu, la grande salle de Ramsès 2 étant plus conforme, par la disposition de ses 8 colonnes et de ses 4 chambres annexes, aux grandes salles de Taoser et de Ramsès 3 qu'à celles de Séti 1er et d'Aménophis 3, faut-il en conclure qu'on avait adopté là une décoration semblable à celle des Nos 14 et 11 (Taoser et Ramsès 3), et qu' ainsi le Livre noir, qui rend si confuses par son manque de cohérence les parties des tombes où il domine, aurait fait sa première apparition sous Ramsès 2? Si, au contraire, la ressemblance avec les tombes plus récentes devait se borner au plan, la grande salle de Ramsès 2 était-elle ornée comme les monuments plus anciens, et avait-elle comme le No. 17 un souterrain? Enfin, où était placé le sarcophage?

En second lieu, cette salle a une chambre annexe de plus que la grande salle d'Aménophis 3, laquelle en a deux de plus que la grande salle de Séti I, preuve qu'on pouvait alors ajouter indéfiniment de nouvelles chambres à un tombeau dont le développement régulier était accompli, ce qui n' a plus lieu dès le règne de Taoser, époque à laquelle le plan des tombeaux est systématisé. Inférerons-nous de là que l'excavation ajoutée ainsi à la grande salle, en dehors de l'analogie, avait sa décoration particulière, et quelle pouvait être ici cette décoration? Y entrait-il des textes nouveaux, et lesquels?

Voilà une série de problèmes qui ne seront résolus que sur les lieux, et dont l'énoncé montrera, peut-être, que rien n'est à négliger en matière de documents, surtout lorsqu' il s'agit de ce qu'on faisait, ou pensait, au plus beau siècle et sous le plus grand roi d'un pays.

Que les considérations qui précèdent atteignent ou non leur but, et reportent ou non l'attention soit sur toute la Vallée

des rois, soit sur l'un de ses hypogées les plus importants, il n'en était pas moins légitime de les présenter. Thèbes est trop riche en ruines pour que le grand nombre n'en fasse pas négliger quelques unes: l'imagination se fatigue ou se blase parmi tant de souvenirs, et c'est ainsi qu'il est devenu nécessaire de rappeler la tombe oubliée d'un Sésostris. Laisserait-on ailleurs les sépultures d'Alexandre ou de César, si elles existaient encore, accessibles seulement aux vipères et aux chauves-souris, quand il suffirait de quelques centaines de francs, à peine, pour les rendre à l'examen des savants et à la curiosité des voyageurs?

COMMUNICATION

AU SUJET D'UN COLOSSE PROJETÉ TROUVÉ DANS LES CARRIÈRES DE

ZAWYET-EL-MÉITÎN

PAR LE

Dr. LOUIS DELGEUR.

Communication au sujet d'un colosse projeté trouvé dans les carrières de Zawyet-el-Méitîn.

Le 1e Janvier 1874 les vents contraires nous retenaient devant Zawyet-el-Méitîn, un peu au-dessus de Minyeh. Nous profitâmes de ce contretemps pour visiter les carrières de calcaire nummulite qui s'y trouvent et qui paraissent avoir été exploitées dès les Vme et VIme dynasties.

Après avoir étudié avec soin et admiré la régularité et la précision que mettaient les Egyptiens à détacher les immenses blocs destinés à leurs édifices, nous montâmes au haut du plateau pour jouir du paysage. Arrivés au sommet nous fûmes frappés d'y voir un vaste espace soigneusement nivelé et séparé du reste par une profonde entaille d'une quarantaine de centimètres de large. Sur l'espace nivelé nous vimes gravé, à 2 centimètres de profondeur environ, le profil d'une statue coiffé du claft et debout, les bras pendants; il était largement tracé et avait des repentirs à l'œil et à l'oreille. Ce colosse projeté a une hauteur de 21 mètres, soit 40 coudées, du sommet de la tête à la plante des pieds. La profondeur de la fente qui l'entoure varie de 8 à 9,25 mètres. Malgré nos recherches nous n'y avons pu trouver aucune trace de cartouche ni d'inscription.

A mon retour, j'ai dit un mot de cette trouvaille à la réunion de l'Académie d'archéologie de Belgique du 27 Septembre 1874, mais cette communication enfouïe et oubliée dans le Bulletin des Séances de cette Société (Tome I, page 881), paraît être restée inconnue aux Egyptologues. C'est pourquoi j'ai cru devoir profiter de la grande publicité de ce Congrès pour y attirer l'attention de mes confrères en Egyptologie. Cette découverte me semble assez remarquable; en effet si ce colosse avait été achevé, il eût dépassé en grandeur tous ceux que nous connaissons.

En effet, les colosses d'Aménophis III, si connus sous le nom de Memnon, mesurent, sans la base, 14,25 mètres et avec la base, ils atteignent une hauteur de 18,53 mètres. La statue couchée de Ramsès II, à Myt-Rahyneh, avait trente coudées (15,75 m.) au dire d'Hérodote qui l'a vue debout; comme elle est brisée au-dessous des genoux, elle n'a plus que 42 pieds 8 pouces, mesure anglaise, soit 12,87 mètres. Un autre colosse du même pharaon, dont les débris gisent près du Ramesséum, à Thèbes, avait également trente coudées. Les deux colosses assis devant le temple d'Ipsamboul, en Nubie, ont 61 pieds anglais (18.54 m.). Ils ont été taillés dans le roc même qui forme la façade et ne devaient pas être transportés ailleurs. Si énormes qu'ils soient, ils mesurent environ $2\frac{1}{2}$ mètres de moins que la statue dont nous parlons et qui était destinée sans doute à aller décorer l'un ou l'autre temple de Memphis ou de Thèbes, à 50 ou 100 lieues de l'endroit où nous en avons fait la découverte.

SUR L'ORIGINE DES COLONNES DE LA SALLE DES CARYATIDES

DU

GRAND TEMPLE DE KARNAK

PAR LE

Dr. KARL PIEHL.

Sur l'origine des colonnes de la salle des caryatides du grand temple de Karnak.

Par la dénomination de „Salle des caryatides", on a pris l'habitude de désigner la partie du grand temple de Karnak, où l'on se trouve après avoir franchi le quatrième pylone, en laissant derrière soi l'obélisque de Thotmès I. Cette salle porte aussi le nom de „Salle de l'obélisque", en mémoire de celui qui subsiste encore des deux grands monolithes que la reine Hatasou y avait fait ériger. Nous reproduirons ci-dessous le plan de cette partie du temple, tel qu'il a été donné par M. Mariette [Karnak, pl. 2].

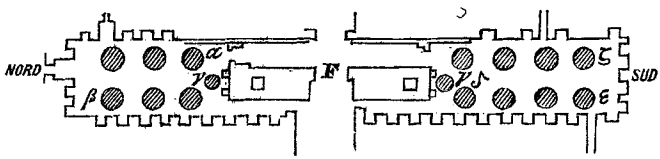
Dans le texte français qu'il a publié séparement comme supplément du grand recueil de plans et de textes hiéroglyphiques, intitulé Karnak, M. Mariette s'exprime sur l'origine des colonnes de la Salle des cariatides, de la manière suivante: [„les deux pylones, entre lesquels la chambre F est enclavée, sont de Thotmès Ier.] Les six colonnes du nord sont également de ce roi, quoique l'une d'elles ait été postérieurement ornée des cartouches de Thotmès III..... Enfin les huit colonnes du sud sont l'oeuvre d'Amenophis II".

Dans cette donnée, il y a un point qui n'est pas exact et dont la manque d'exactitude entraine en partie la chute de la théorie si ingénieuse, qu'a établie M. Mariette concernant la succession de constructions et de démolitions, dans

cette partie du temple de Karnak [Voir Karnak, Texte, page 29, note 2, et la planche 6]. En effet, les six colonnes du Nord ne sont pas, comme le dit M. Mariette, du règne de Thotmès I; c'est cela que nous enseigne le fond des textes hiéroglyphiques, malheureusement très-mutilés, qui couvrent les fûts des deux colonnes, encore subsistants, du nord.

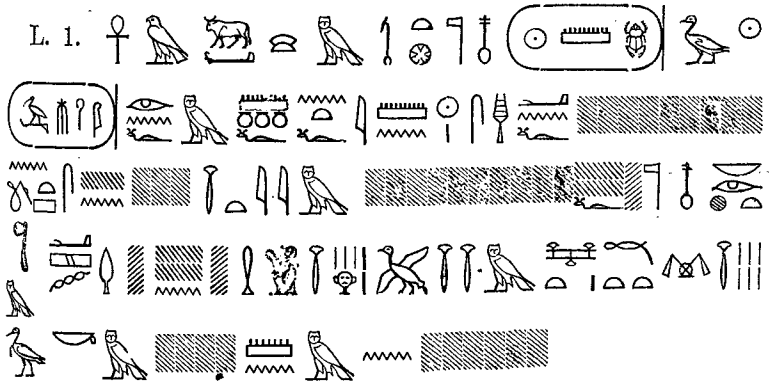
Dans la suite, nous allons reproduire tant les textes de ces colonnes que ceux, qui se voient sur les colonnes de la salle du sud. A l'exception de l'inscription de l'une de ces dernières, tous les textes sont inédits. Cette circonstance nous dispense sans doute de la nécessité d'en faire ici une étude approfondie, d'en restituer la plus ou moins grande partie, à l'aide de textes du même ordre, etc.; du reste le peu de temps dont nous disposons actuellement nous défend de donner un mémoire de longue haleine.

Les colonnes du nord par lesquelles nous commençons notre étude, sont marquées α, β sur le plan ci-joint

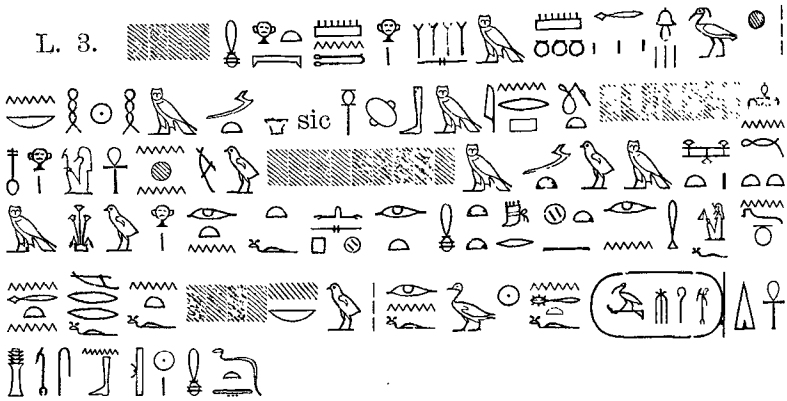


I.

INSCRIPTION DE LA COLONNE *a*.

L. 1. 

L. 2.

L. 3. 

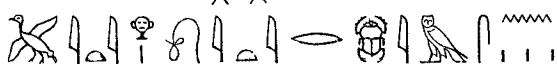
La vie, Horus, taureau puissant, qui se lève à Thèbes, bon dieu; Rāmen-cheper, fils du soleil, Thotmès III, a fait (ceci) en son souvenir de son père Amon-rā en érigeant pour lui..... en grès..... colonne de..... bon dieu, seigneur des offrandes, charpenté [1]) en bois d'accasia. [A ajouté] Ma Sainteté quatre colonnes aux deux du coté du nord, total 6 colonnes fabriqués en..... (L. 2) avec ce qu'a apporté l'esprit de Ma Sainteté en produits de tous les pays (comme) m'a ordonné (mon) père Amon-rā; taillées en pierre de grès, mesurant 31 coudées de hauteur, des deux côtés de la grand porte auguste..... leur largeur. Elles font briller Karnak, comme..... cette.... en pierre de grès, peinte d'images de (mon père Amon) avec les images de Ma Sainteté [2]) et les images de (mon) père, le bon dieu; voici..... [3]) et Ma Sainteté l'a établie en pierre de grès afin de faire durer ce temple..... comme le ciel, reposant sur ces quatre soutiens, comme de grands monuments, solides et brillants pour le seigneur de l'éternité, en granit d'Élephantine et en pierre de grès..... de l'argent du „Beau de face" [4]), vivant du désir..... de nouveau du côté du nord, en sus de ce qui a été fait par son père [5]). Jamais, on n'a fait de pareil depuis qu'existe la terre. Sa Sainteté a fait ceci à cause de la grandeur de

son dévouement pour le père (Amon?) au prix de tous. Il l'a fait, lui, fils du soleil, de son flanc, Thotmés III, qui donne vie, stabilité, sainteté, santé éternellement, comme le soleil.

Notes.

[1]) Le lapidaire a ici reproduit la forme hieratique de l'original qu'il avait à transcrire. L'hiéroglyphe qu'il n'a pas su rendre c'est [voir Eisenlohr, Zeitschrift 1873, pp. 98 et 159].

[2]) Ou peut-être „j'ai augmenté [ ] les images" etc.

[3]) L'expression  est difficile à traduire à cause du groupe initial . Cfr. Brugsch, Dict. et ci-dessous.

[4]) Ptah.

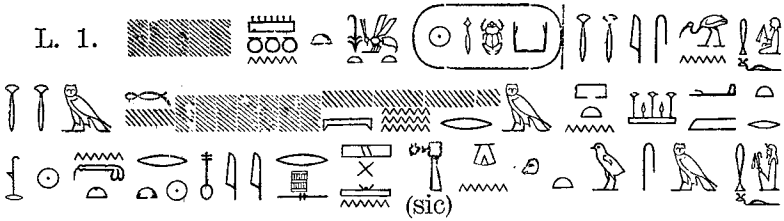
[5]) C'est-à-dire Thotmes Ier.

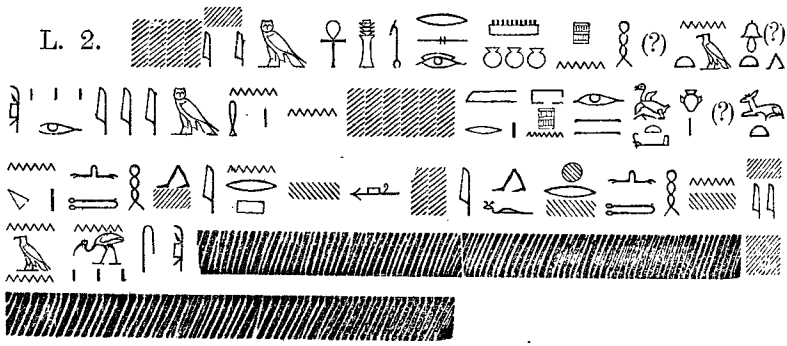
II.

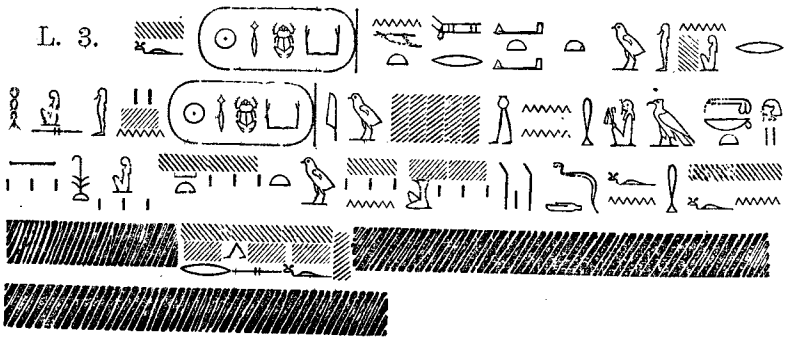
Inscription de la colonne β.

Ce texte est presque illisible, à cause des surcharges dont il a été alteré. Je le publie d'après une copie qui a été collationnée plusieurs fois sur le monument. Si celle-là présente des irrégularités graphiques, je n'en porte pas la responsabilité. Le texte a encore cela de particulier qu'il a été tracé en quatre lignes sur le monument; sur chacune des autres

colonnes de la „Salle des caryatides", il n'y a que trois lignes d'inscriptions.

L. 1. 

L. 2. 

L. 3. 

L. 4.

Donner une traduction suivie de ce texte, c'est impossible. Abstraction faite des lacunes considérables qui le défigurent, il y a tant de difficultés pour saisir ce qui reste en état intact, que des savants, plus exercés que nous dans l'art de déchiffrement, auront certainement beaucoup de peine à y démêler le vrai sens du fond.

Sur un point du fond de notre texte, tout le monde doit être d'accord — j'entends la mention de deux colonnes appartenant à Thotmès I (L. 1).

En comparant les deux inscriptions de colonnes que nous venons de reproduire, on arrivera au resultat suivant:

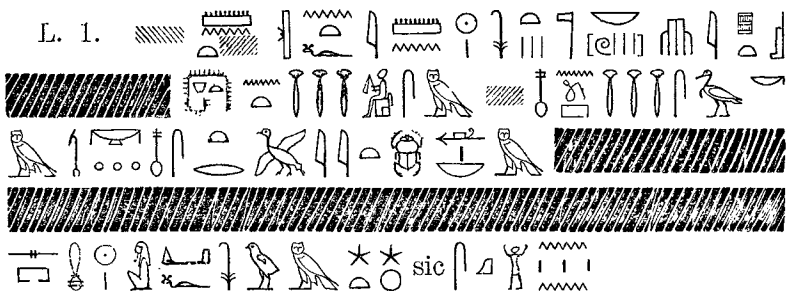
Le pharaon Thotmès 1er a érigé deux des colonnes qui se voyaient anciennement à la salle soi-disante des Caryatides de Karnak, dont l'une seulement subsiste à ce moment. Chacune de ces deux colonnes (l'une avec certitude) occuppaient un des deux angles du nord de la salle en question. Quatre autres colonnes au sud de celles-là portaient le nom de Thotmès III, qui les avait érigées à fin de poursuivre l'oeuvre commencée par son père, Thotmès I. Toutes ces colonnes sont désignées comme étant „dans la direction du nord", par opposition aux colonnes qu'a érigées plus tard Amenophis II, dont il est dit qu'elles se trouvaient à la salle de colonnes du sud .

Nous venons d'examiner ce qui, en fait d'inscriptions, reste des colonnes du nord de la salle des caryatides. Passons maintenant aux colonnes du sud. Celles qui subsistent en état suffisamment intact pour nous permettre d'en examiner les inscriptions, sont au nombre de trois. Nous les avons marquées δ, ε, ζ sur le plan qui accompagne ce mémoire. Les indications qu'elles renferment, confirment l'opinion généralement admise, que cette partie du temple de Karnak date du règne d'Amenophis II.

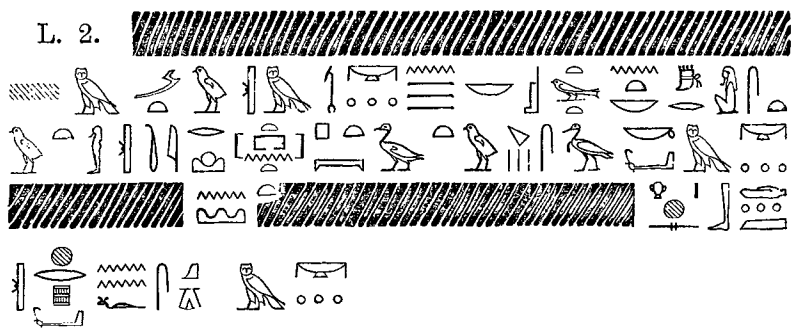
III.

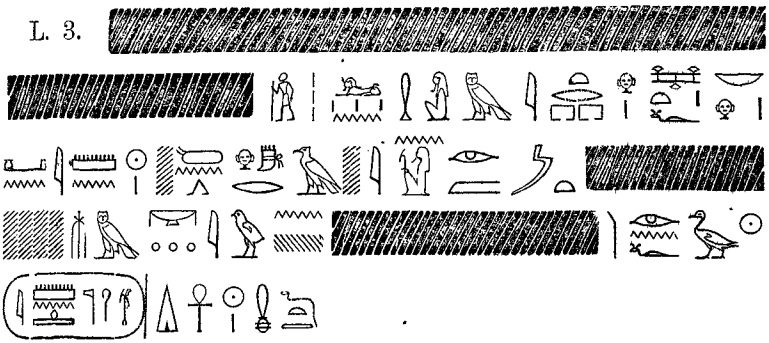
INSCRIPTION DE LA COLONNE δ.

L. 1.



L. 2.

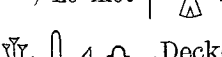


L. 3. 

.... „durable à (son) père Amon-rā, roi de tous les dieux à Karnak..... la grande salle à colonnes en (pierre) jolie de grès. Les colonnes en sont taillées en elektron, elles sont plus belles que (tout) ce qui existe [1]), chacune en.... ..... comme Rā, lorsqu'il se lève comme l'étoile du matin. Nous exaltons (L. 2)..... de nouveau en elektron de tous les pays, la grande demeure du „Tout-puissant", comparable à l'horizon du ciel; son pavé est travaillé en or... ..... du pays étranger (?)..... avec de vrai lapis-lazuli. Je lui ai dédié deux divans [2]) en or (L. 3)..... grands, vénérables [3]) de Ma Sainteté, des deux côtés (du Nil?), en toutes ses directions, comme cadeau à Amon-rā; (rien de pareil n'a été fait) par les (rois) antérieures. Moi, j'ai fait de nouveau..... sculpté en or. J'ai (fait)..... Il l'a fait, le fils du soleil Amenophis II, qui donne la vie éternellement, comme le soleil.

NOTES.

[1]) Pour le groupe , voir ci-devant.

[2]) Le mot me semble devoir être rapproché de  „Decke, Matte". Brugsch, Dict. Hiér. VII; p.

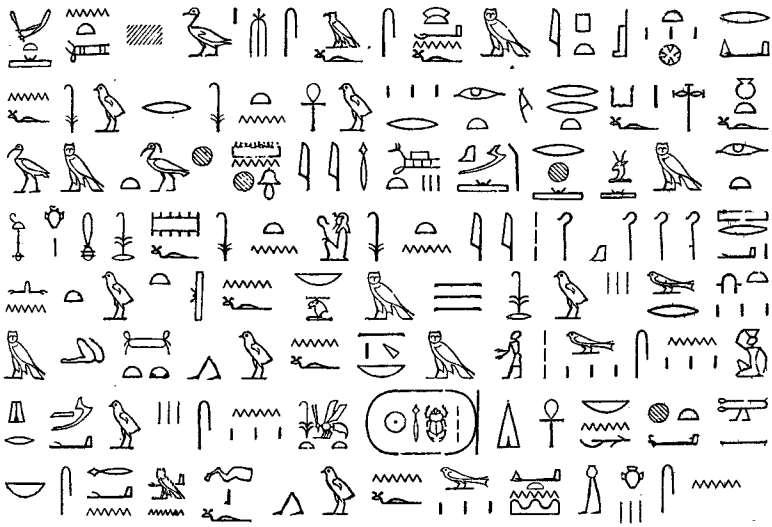
1138. Dans notre texte, il désigne probablement le lit, sur lequel on devait poser le naos, contenant la statue de la divinité.

[3]) Selon M. Brugsch, la valeur ser du signe ne se manifeste que vers les basses époques. Alors, il faudrait traduire „sphinx". Néanmoins, on voit apparaître, déjà à l'époque de la XVIIIe dynastie et surtout sous les Ramesessides, plusieurs des variantes d'hieroglyphes qui sont regardées comme caractéristiques de l'époque ptolémaïque. Le tombeau de Seti I fournit de très bons échantillons de cette tendance vers le système acrologique. — Cfr. Goodwin dans Chabas, Mélanges égyptologiques III, page 262.

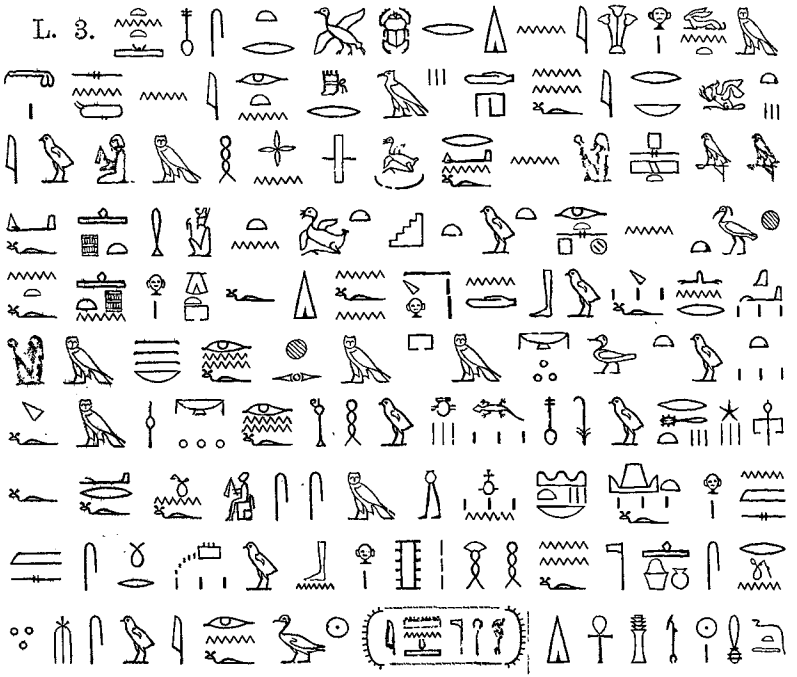
IV. INSCRIPTION DE LA COLONNE ζ.

Elle a été publiée par M. de Rougé [Inscriptions hiéroglyphiques pl. 178, 179]. Notre copie, ayant été prise sur les lieux elle ne doit rien à celle du savant français. Nous avons indiqué en notes entre crochets les passages du texte de de Rougé qui ne concordent pas avec la partie correspondante du notre; de cette façon le lecteur a pleine liberté de choisir des deux. L'inscription de la colonne ε étant la même que celle de la colonne ζ, il est inutile de la reproduire entièrement. Les quelques variantes qu'elle renferme sont données ci-après.

L. 1.



L. 2.

L. 3. 

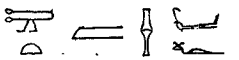
„La vie, Horus, taureau puissant, très-vaillant, seigneur des diadèmes, très-large, qui se lève à Thèbes [1]), Horus d'or, qui par sa force a pris possession [2]) de tous les pays, bon dieu, égal de Rā, manifestation auguste de Toum.... fils, son générateur, qui l'a couronné à Karnak et qui l'a fait roi des vivants, parce qu'il a fait ce qui plaisait [3]) à son ka (du générateur!). Vengeur de son père, inventeur d'institutions très-pieuses, grand en merveilles, auteur d'intelligence, habile en action, d'esprit artistique comme Res-aneb-f, roi des rois, prince des princes, vaillant sans égal, maître de la terreur dans les pays du midi, grand de la crainte jusqu'en Asie [4]). Tous les pays viennent à lui, se prosternant (devant lui), et leurs princes apportent leurs offrandes (à lui) roi de la haute et de la basse Egypte Aa-cheperu-ra, qui donne la vie, maître de la victoire qui s'empare de chaque pays, agrandissant..... [5]) par son glaive. A lui viennent les grands

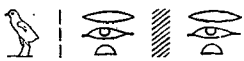
de Maten [6]) (avec) leurs tributs sur leurs dos pour implorer sa Sainteté d'apporter son doux soufle de vie. (Il est) très-fort, et rien de pareil n'a été entendu depuis le temps des hommes [7]) et des dieux; tel [8]) pays, qui ne connaissait [9]) pas l'Égypte, invoque le bon dieu [10]). C'est mon père, qui m'a ordonné de faire [11]) ..... créateur de (mes?) beautés. Il m'a élévé ă (la charge de) sauveur de ce pays. Il sait, que je le lui ai offert. Il m'a préparé ce qui est chez lui. L'œil de son diadème [12]) éclaire toutes les terres; tous les pays étrangers, tout pourtour du grand pourtour [13]); ils viennent à moi, courbant la tête comme tous les (autres) esclaves de Ma Sainteté, (moi), fils du Soleil, Amenhotep-nuter-hek-uaset, vivant éternellement, unique, gardien de premier ordre, que les dieux ont créé [14]). Il a fait (ceci) en son mémoire de son père (Amon?), en lui faisant les grandes colonnes de la salle à colonnes du midi, travaillées en elektron en grande quantité, par des travaux pour l'éternité. Je lui ai érigé des monuments nombreux [15]), plus beaux que ce qui a été créé [16]), j'ai dépassé ce qui était auparavant, j'ai primé ce qu'ont fait les ancêtres. Il m'a promu [17]) à seigneur des êtres intelligents, lorsque j'étais un petit garçon au berceau [18]); il m'a accordé les deux divisions d'Horus et de Set [19]), il a voulu que Ma Sainteté s'unît au trône [20]) qui représente ce qui fait la splendeur de mon père [21]). Lorsque je me suis assis sur son siège, il m'a offert la terre en tous ses districts [22]), et je n'ai été rejeté dans aucun pays; je lui ai consacré un sanctuaire en or, dont le sol est en argent, je lui ai dédié des tables d'offrande nombreuses, elles sont plus jolies que les corps des étoiles [23]); son trésor a eu (litt.: ramassé, empoigné) des choses précieuses [24]) en tributs [25]) de tous les pays; ses greniers débordent, de l'orge brille (point!) sur les murailles [26]); je lui ai augmenté les offrandes divines, j'ai rendu prospère l'état [27]) de celui qui est mon père — je l'ai fait moi, fils du soleil Amenhotep

II, qui donne vie, stabilité, sainteté éternellement, comme le soleil" [28]).

NOTES.

[1]) La colonne ε: .

[2]) ε:  .

[3]) [].

[4]) Ou peut-être „jusqu'à l'île de Sehel". Le groupe n'a pas de déterminatif; ce qui rend cette dernière traduction très-possible, à plus forte raison que la suite va nous parler d'un pays du nord, qui peut représenter tout le nord, suivant la façon des Égyptiens de s'exprimer.

[5]) [ ]

[6]) Je ne connais ce pays que d'un seul texte — outre celui que nous étudions — à savoir la stèle de Thotmès III, conservée au musée de Boulaq. La ligne 17 de ce monument mentionne „les pays (îles?) de Maten". D'après la disposition des différentes parties du texte de la stèle de Thotmès III, le pays de Maten doit être un pays du nord. Je n'ai pu retrouver au dictionnaire géogr. de M. Brugsch, le groupe en question.

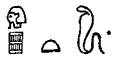
[7]) [ ].

[8]) Ce passage renferme une erreur grammaticale. Au lieu de , il fallait lire [Piehl, Zeitschrift 1880 p. 131]. Cependant, le langage populaire n'a pas toujours su distinguer entre les pronoms et , comme nous prouvent d'autres textes.

[9]) [etc.]

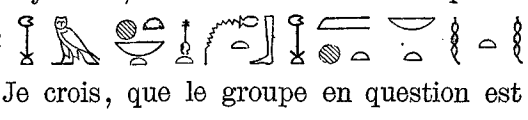
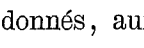
[10]) La colonne ε: .

[11])

[12])  . Ce groupe qui n'est pas aux dictionnaires se voit Denkmäler, III, 18, lignes 9 et 14.

[13]) Cfr. la stèle sus-mentionnée de Thotmès III et Piehl, Petites Etudes Egyptologiques, p. 27, note 68.

[14]) Ici comme ailleurs, dans notre texte, le pronom suffixe change de personne.

[15]) Mot nouveau qui ne m'est connu que d'un seul passage (excepté celui de notre texte). Lepsius, Denkmäler, III, 114, 2, 3 et suiv. contient une prière funéraire de l'époque de la XVIIIe dynastie, où les dieux sont implorés d'accorder au défunt:  etc. Je crois, que le groupe en question est apparenté ou à , ou à  , deux groupes dont les sens sont donnés, aux dictionnaires. Selon le choix que l'on fait de ces deux etyma, signifie „nombreux" ou „grandiose, vénérable".

[16]) ε donne en cet endroit: etc.

[17]) ε: etc.

[18]) ε: etc.

[19]) Voir Petites Etudes Egyptologiques, page 9, note 9.

[20]) ε:

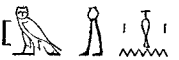
Cette variante est très-curieuse, parce qu'elle nous montre que les signes et s'employaient indifféremment, dans le mot , à l'époque de la XVIIIe dynastie. C'est là peut-être une variation dialectale.

[21]) La traduction de ce passage est peut-être à modifier.

[22]) Voir Petites Etudes Egyptologiques, page 25, note 54. M. Brugsch (Wörterbuch VI, page 738) a rendu le passage en question: „ich gebe ihm die Welt in ihrem ganze Umfange, nichts behalte ich mir vor von irgend einem Lande".

[23]) M. Brugsch (Wörterbuch, VI, page 965) a rendu ce passage de la façon que voici: „ich habe ihm Gefässe geweiht, reicher an Zahl und herrlicher, als die Haufen der Sterngruppen".

[24]) Pour l'emploi comme substantif du groupe , voir mon Dictionnaire du Papyrus Harris N°. 1.

[25]) [].

[26]) Voir Piehl, Recueil de Vieweg I, page 199.

[27]) M. E. von Bergmann a dernièrement discuté la valeur et le sens de ce groupe, et montré que ni l'un ni l'autre ne sont établis d'une manière définitive (Recueil de Vieweg, III, page 151, note 3).

[28]) Ce mémoire était déjà terminé, quand j'ai vu que l'inscription de la colonne ζ a été publiée par M. Dümichen, Hist. Inschr. II. 38b. (Cette publication porte la date de 1869).

Les colonnes, marquées γ sur notre plan, dont il ne reste que les socles, appartiennent probablement à une construction antérieure à celle des quatorze colonnes de la Salle des caryatides (cfr. Mariette, Karnak. Texte). En effet, les socles en question sont trop proches de ceux des autres colonnes pour que l'on puisse supposer que les uns et les autres aient été simultanément supports de colonnes.

DIE FELDERTEXTE VON EDFU

VON

Prof. AUGUST EISENLOHR.

DIE FELDERTEXTE VON EDFU.

I.

Seit einer Reihe von Jahren mit der Entzifferung von Urkunden beschäftigt, welche sich auf der Rechenwesen der alten Aegypter beziehen, hatte ich als solche die Schenkungsurkunde von Edfu einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Bereits im Jahre 1870 hatte ich an Ort und Stelle die östliche Aussenwand der Umfassungsmauer des Tempels von Edfu photographirt [1]), um mich in Besitz eines ganz zuverlässigen Textes zu setzen. Meine Bemühungen waren nicht nur darauf gerichtet den Text vollständig zu übersetzen und zu erklären, sondern namentlich auch den Zusammenhang der Rechnungen herzustellen und die berechneten Felder auf Grund der Lepsius'schen Constructionen (siehe Lepsius Schenkungsurkunde Taf. 6) graphisch darzustellen. Ueber diese nahezu abgeschlossene Arbeit berichtete ich auf dem internationalen Congresse zu Leiden, und besprach insbesondere die Namen der in der Schenkungsurkunde gebrauchten Längen- und Flächenmaasse, die Berechnungsart der Felder u. s. w. Auf den Wunsch von Collegen beabsichtigte ich meine Arbeit entweder ganz oder im Auszuge in den Congressacten zum Abdruck

1) Elf Tafeln photographirter Inschriften aus Aegypten. Mit einleitendem Texte herausgegeben von Prof. Dr. August Eisenlohr. Leipzig. Hinrichs. 1885. Preis 30 Mk.

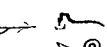
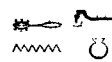
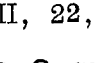
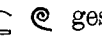
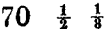
zu bringen, gegen die vollständige Aufnahme schien aber das gegebene Format zu sprechen, welches für die Wiedergabe des auf acht grossen Tafeln vertheilten Textes sehr ungeeignet erschien. Nun hat unterdessen Professor Heinrich Brugsch im Sommer 1884 in der dritten Abtheilung seines Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum unter dem Titel: „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" Text und Uebersetzung der Schenkungsurkunde nebst einigen Bemerkungen veröffentlicht. So unangenehm eine solche vorgreifende Publication ist, so hat selbstverständlich jeder das Recht von ihm copirte Inschriften zu bearbeiten. Da nunmehr Text und Uebersetzung bereits vorliegen, ist die Aufnahme meiner Arbeit in die Acten des Congress erleichtert. Die Uebersetzung von Brugsch ist gut und übersichtlich; ich werde mich desshalb darauf beschränken solche Punkte zur Sprache zu bringen welche von Brugsch unberücksichtigt gelassen wurden und diejenigen Stellen zu besprechen in welchen meine Lesung oder Erklärung von der seinigen abweicht. Für die Verschiedenheit in der Lesung des Textes berufe ich mich auf die unten vermerkte Ausgabe meiner Photographieen.

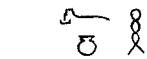
II.

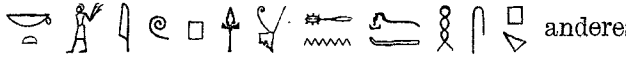
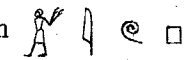
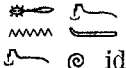
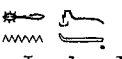
DAS LÄNGEN- UND FLÄCHENMAASS DER SCHENKUNGSURKUNDE.

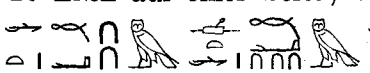
Obgleich in der weitaus grössten Zahl der Feldstücke unserer Urkunde weder das Längen- noch auch das Flächenmaass genannt ist, sondern nur Zahlen mit Zahlen multiplicirt werden, so sind doch in wenigen uud zwar ganz unzweifelhaften Stellen die Namen des allen Rechnungen der Urkunde zu Grunde liegenden Längen- und Flachenmaasses

angeführt. Als Längenmaass finden wir I, 18, 19 das *xe* Holz, als Flächenmaass I, 18, 19, II, 1, 2 das *sata*, und zwar kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir in dem *sata* das Quadrat des *xe* zu sehen haben, da der Inhalt eines Rechteckes in *sata* dadurch gewonnen wird, dass man die Hälfte der einander gegenüberliegenden Seiten mit der Hälfte der beiden andern einander gegenüberliegenden multiplicirt und alle Längenmaasse in *xe* ausgedrückt sind. Dass aber das *sata* wirklich als das der ganzen Urkunde zu Grunde liegende Feldmaass angesehen werden muss, geht daraus hervor, dass die in *sata* gegebenen Zahlen den andern Feldstücken ohne jede Umrechnung zugezählt werden, so II, 2, 11, I, 19 u. s. f.

Für , worin der Strick Deutbild ist, findet sich I, 14 die erweiterte Form  *xe en neñhu* als das Längenmaass eines Stückes, welches wie die anderen Stücke und zu denselben gerechnet wird. Die Beziehung von *xe en nennhu* als Längenmaass zu *sata* als Flächenmaass ergab sich schon aus der etwas defecten Stelle im Osiristexte von Denderah (Dümichen Recueil IV, Z. 59 u. 60). In der Schenkungsurkunde findet sich aber auch das Wort  III, 20; V, 5, 6 u. VII, 22, in beiden letzten Stellen  und  geschrieben. In der ersten der angeführten Stellen III, 20 ist diess wahrscheinlich ein Flächenmaass und zwar das Zehnfache des Sata. Es war dort ein Feld aufgeführt „das Feld der südlichen Mauer, eine Schenkung Nectanebos I von 100 $\frac{1}{4}$ $\frac{1}{8}$ $\frac{1}{16}$ sata. Als Nachbar dieses Feldes im Süden wird erwähnt die Schenkung des Chnum „welche beträgt 70 $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{8}$ $\frac{1}{16}$ (sata) 

 was macht 7 χe ennuh". Dieses Maass von 10 sata findet sich auch im alten mathematischen Papyrus Rhind (S. 122 ff. meines Handbuchs). In den Aufgaben N°. 49—55 ist das Längenmaass zur Felderausmessung ebenfalls das . Das Flächenmaass scheint aber nicht das □ , sondern das zehnfache desselben gewesen zu sein; denn die grossen Striche || und ganzen Zahlzeichen bedeuten die Zehner des □ , während die einfachen □ unter einem Bogen stehen = 4 □ . Vermuthlich war sowohl das , als auch das □ in 100 Theile getheilt. Dafür spricht, dass bei der Multiplication der Seiten eines Dreiecks die Anzahl der erst mit 100 multiplicirt wird, das Product dieser aber wieder mit 100 getheilt wird, was nothwendig ist, wenn man das Resultat in $\frac{1}{100}$ □ ausdrücken will. Auf das Feldmaass des mathematischen Papyrus gingen 1000 dieser kleineren Flächeneinheiten und 10 sata (□) des Maasses der Edfutexte. Schenkungsurkunde VII, 22 u. VIII, 1, 2, 4 scheint das χe en nenḥ kein Flächenmaass, sondern eher ein Längenmaass zu sein. VII, 22: davon südlich (tunnu der Unterschied, Abstand Pap. math. Wörterbuch) *tunnu en χennu psit* abstehend um 9 Schoinien, es liesse sich aber auch fassen „abstehend um 9 Feldmaasse" d. i. 90 □ Schoinien dazwischen, wie die Inschrift von Heraclea (Corpus Ins. Graec. III, S. 693) nach □ Schoinien rechnet. In gleicher Weise wird das VIII, 1, 2, 4 gebraucht. Z 1 war ein Feld berechnet von 230 sata, davon südlich gewendet um 3 Schoinien ân en χe en nenḥ χomt, ebenda „die Felder, welche sich erstrecken nach Osten um $\frac{1}{4}$ Schoinie, Z. 2

 anderes, gewendet gegen Osten um $\frac{1}{4}$ Schoinie, Z 4 davon südlich  gewendet gegen Osten um 3 Schoinien. Es ist immer möglich, dass hier 9, 3, $\frac{1}{4}$, 3 Flächenmaasse von je 10 sata gemeint sind, doch ist es wahrscheinlicher, dass  hier Längenmaass und mit dem obigen  identisch ist.

In der Inschrift des Grabes von Anibe (Denkm. III, 229) aus der Zeit Ramses VI, welches Grab dem Statthalter (aden) von Wawa Pennut angehörte, wird eine Schenkung von Feldstücken berichtet. Diese Felder werden bildlich dargestellt und die Grösse derselben in eingezeichneten Strichen angegeben 3, 2, 4 u. 6, zusammengerechnet geben sie 15 χet, wahrscheinlich □ χet. Darnach ist anzunehmen, dass die Striche die Anzahl der Quadrat χet der einzelnen Felder angaben. Auffallend ist aber, dass nach der Zeichnung alle Felder gleiche Tiefe hatten, was zu der Ansicht führen kann, die eine Seite der Felder sei gleich gedacht und nur die andere veränderlich. Nach eines Inschrift von Hamamat (Denkm. II 150*a* cf. Maspero, De quelques navigations des Égyptiens p. 7) schickte ein König der 11 Dynastie ( ) Son χkâri einen gewissen Hannu nach Arabien, um von dort Specereien zu holen. Unterwegs (zwischen Kenneh und Kosseir) grub dieser mehrere Cisternen eine von 12 Ruthen , zwei zu Adahet, eine von 1 Ruthe 20 Ellen auf einer Seite, von 1 Ruthe 30 Ellen auf der andern  , endlich eine andere Cisterne in Aaheteb von 10 zu 10 Ellen. Aus dieser Stelle scheint zu folgen, dass das χe mindestens 40, vielleicht sogar 100 Ellen hatte, es müsste denn sein, dass das eine allgemeine Bezeichnung für Maass

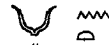
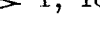
war, wie (Leps. Zeitschrift 1865 S. 96) und wie vor den demotischen Flächenbezeichnungen.

Welches war aber die Grösse des ? Lepsius hat unter (Schenkungsurkunde S. 107) das Schoinion von 10 Orgyien oder 40 aegyptischen Ellen verstanden. Obwohl derselbe nach einer Stelle des Turiner Todtenbuchs (Zeitschrift 1865 S. 96 ff.) das als Orgyie auffasste, ist er doch, wie ich selbst den Beweis aus der Stelle des Todtenbuchs (Math. Handbuch S. 118) als unzureichend nachgewiesen habe, auf seine frühere Ansicht (Zeitschrift 1877 S. 7 Anm.) zurückgekommen. Die obige Stelle der Inschrift aus Hamamat scheint allerdings dafür zu sprechen, dass das das Schoinion darstellt und nicht die Orgyie. Andere Erwägungen sprechen mehr für die Orgyie. Im grossen Harrispapyrus (Ramses III) werden die Felder mit dem hieratischen Zeichen gemessen welches hieroglyphisch ist und die ausgestreckten Arme, die Orgyie, bedeutet. Das gleiche Zeichen findet sich in dem mit unserer Inschrift gleichzeitigen Edfutexte, welcher Dümichen Histor. Insch. II 50*a* Z 3 De Rougé Album photogr. N°. 12 u. 13 und Brugsch Thesaurus III S. 604 mitgetheilt ist. Brugsch hat diess Zeichen nicht verstanden. Da aber die Zahl der als Eigenthum des Horus aufgeführten Feldmaasse 12700 mit der Gesammtsumme der *sata* der Schenkungsurkunde nahezu übereinstimmt, so ist es wahrscheinlich dass beide Zahlen im gleichen Maasse ausgedrückt waren. Die Orgyie betrug 4 aegyptische Ellen. Es frägt sich aber was für Ellen: alte kleine Ellen zu 45 cm., nicht sehr verschieden von der griech. Elle von 46,2 cm. (Hultsch) oder 44,55 cm. (Lepsius, Längenmaasse der Alten), also 1,8 m. oder altaegyptische grosse Ellen zu 52,5 cm., also die Orgyie = 2,1 m. oder babylonische Ellen von 53,28 cm.? Die der Schenkungsurkunde annähernd gleichzeitige Tafel der Maasse in Hero's Geometrie S. 47 (Hultsch), an

welche sich die Feldmaasse in Orgyien unmittelbar anschliessen, hat die Elle von 2 Fuss höchst wahrscheinlich philetaerische und betrug 0,7 m. Die Orgyie dieser Elle fasste $4 \times 0{,}7 = 2{,}8$ m., die Quadratorgyie 7,84 □ m. Da aber der Zeichnung nach ein Holz und als solches von der Orgyie verschieden ist, das Holz ξυλον nach der andern heronianischen Liste (Hultsch S. 139) 3 Ellen betrug so wäre es möglich, dass mit dem drei neuere Ellen von 0,7 m. also 2,1 m. gemeint sind, welches Maass mit der alten Orgyie von $4 \times 0{,}525$ m. übereinstimmte.

Gegen die Auffassung des als Schoinion sprechen aber noch zwei erhebliche Momente. Die kleinste in der Schenkungsurkunde erwähnte Unterabtheilung ist $\frac{1}{32}$ sowohl beim Längen- als beim Flächenmaass. Diess vom Längenmaass zu 21 m. genommen, giebt über 65 cm., was für die kleinste gemessene Längenausdehnung beträchtlich ist. $\frac{1}{32}$ eines Quadratschoinion von 441 □ m. sind 13,8 □ m., was entschieden zu gross ist, während für die Orgyie $\frac{1}{32}$ sich als Längenmaass auf $6\frac{1}{2}$ cm., als Flächenmaass auf 0,14 □ m. berechnet, was für eine genaue Feldmessung viel geeigneter scheint. Dazu kommt noch eine Stelle der Schenkungsurkunde, welche weder von Lepsius noch von Brugsch (Thesaurus S. 553) richtig verstanden wurde. Zu dem zweiten Feldstücke der ersten Tafel von 1150 sata waren (I, 13, 14) 850 sata bereits berechnet worden. Der Rest von 300 sata wurde als Schenkung Nectanebos I (I, 18 ff.) hinzugefügt und in folgender Weise behandelt:

Berechnung (Brugsch übersetzt hier ȧps irrig mit *abzüglich*, welche Bedeutung diesem Worte allerdings I, 19, 20 II, 5 (bis) 18; III, 7, 20 zuzukommen scheint. In andern Stellen, wie I, 18, 23; II, 1; III, 17 ist die Bedeutung: ihre Berechnung für sicher und darnach solche für auch I, 24; III, 8; IV, 1; und in den beiden hierhergehörigen

Stellen  I, 18 u. II, 7) dessen was giebt 70 Scheffel. Ihre Rechnung: die *nördliche* Seite 200 sata ( ) 11 der Osten gegen den Westen. Berechnung dessen was giebt 20 Scheffel ( bot')

ein Stück 25 : 20 5 : 5 = 112½

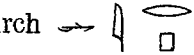
anderes 20 : 20 6 : 6 = 90 macht 202. Berechnung des Wassers 2½. Rest 200.

Die *südliche* Seite 100 Morgen, welche machen 20 Scheffel von 8 et von Süden nach Norden.

13 : 13 8 : 7 macht 104. Berechnung des Wassers 4 Rest 100.

Es tragen also die 300 sata 70 Scheffel und zwar vertheilt sich der Ertrag der Art, dass die ersten 200 sata 50, die andern 100 20 Scheffel geben. Die Längenausdehnung von Ost nach West ist 5 + 6 = 11 et, wie diess aus den Zahlen der berechneten Parzellen hervorgeht. Das zweite Stück von 100 sata hat 8 et von Süd nach Nord, wie die Berechnung ausweist. Die 300 sata tragen 70 Scheffel (II, 7 tragen übrigens 100 sata 30 Scheffel). Ein Scheffel ist also das Erträgniss von $\frac{300}{70} = 4{,}2857$ sata, das sata als Quadrat Schoinion von $21^2 = 441$ □ m. gerechnet, von 18,9 are. Nach den landwirthschaftlichen Lehrbüchern (z. B. Göriz) giebt 1 are beispielsweise an Wintergerste durchschnittlich 42 liter Frucht, 18,9 are 42. 18,9 = 793,8 liter. So gross müsste das bet' (Scheffel) sein, während bei Zugrundelegung der Orgyie 1 bet nur 7,938 liter als nahezu den römischen Modius entspricht. Die ganze Schenkung von 13,209 sata als Quadrat Orgyien wären nur 22,8 preuss. Morgen oder 5,8 Hektaren, als Quadrat Schoinien hundertmal mehr. So ist die wichtige Frage ob Schoinion oder Orgyie oder ein anderes Maass keinenfalls als abgeschlossen zu betrachten.

Wie sich aber zum et das Feldmaass der griechisch-demotischen Kaufcontracte und sein hundert-

faches verhält, ist völlig zweifelhaft. Ich habe (Mathem. Handbuch S. 120) das kleinere Maass durch das grössere durch  (*ârp* oder *ârt*) wiedergegeben, wogegen Hr. Revillout Chrestom. XXX Anm. sich auflehnt, ohne eine bessere Lesung statt der meinigen zu geben. Das grössere Maass wird in den Turiner griech. Papyri (I, 5, 9 Peyron p. 133, 134) mit πηχυς οἰκοπεδικος auch πηχυς allein übersetzt, während es in der Rosettana (griech. Text Z. 30 vgl. demotischer Text Z 18) mit ἀρουρα übertragen ist, wie auch Pap. Zoide II, 10 nach Aruren gerechnet wird. Peyron hat wohl mit Recht angenommen, dass ein Grundstück von 20 Ellen ein solches sei welches auf der einen Seite 20, auf der andern 100 Ellen hatte, so dass $\frac{1}{35}$ von 14 ârp (oder ârt) Revill. Chrest. S. 85 Louvre 2418. 2410 = 40 des kleineren Maasses, also Quadratellen, in kleinen Ellen (à 45 cm.) 8, in grösseren (à $52\frac{1}{2}$ cm.) 11 □ m. fasste, ein genügender Raum für ein Haus mit Hof. In einem von Revillout (Revue égypt. I*α* Pl. I) mitgetheilten Papyrus Hay vom 6. Jahr Alexander II ist übrigens das kleinere Maass das Quadrat eines Längenmaasses, welches geschrieben ist was entweder mit (χet Orgyie) oder , Elle zu übertragen ist.

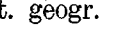
In eigentlichen Ellen maḥ werden die Längenausdehnungen eines Hauses in den beiden Bulaq Papyri (40 : 13 Chrest. p. 401 fl.) und in einem Leidener Papyrus N°. 378 (24 : 21 Nouv. Chr. S. 113) angegeben, welches, wie Revillout glaubt, das zu Memphis gebräuchliche Maass war.

III.

SUMMIRUNG DER FELDER.

Auf Tafel I, Z. 3 war die ganze Schenkung bis zum 18. Jahre Neclanebos I (369 a. Ch. nach Wiedemann) zu 13209 $\frac{1}{16}$ sata angegeben. Obwohl an einigen Stellen (Z. B. I, 9; III, 5; VI, 18; VII, 14) das erste Jahr Nectanebos II erwähnt wird, welches einige Jahre später fiel, so sind doch wohl die in diesem Jahr hinzugekommenen Feldstücke in der angegeben Gesammtsumme einbegriffen gewesen. Unsere Aufgabe ist es nun die Summe der grösseren Grundstücke mit der angegebenen Gesammtzahl der geschenkten Felder zu vergleichen. In den drei ersten Tafeln ist diess eine leichte Aufgabe, da am Ende jeder Tafel die darin berechneten Grundstücke zusammengerechnet werden. Diess ist aber bei den folgenden Tafeln nicht mehr der Fall. Die fünfte und die siebente Tafel sind so beschädigt, dass der Zusammenhang der Zahlen in Frage gestellt ist und der Text der fünf letzten Zeilen der achten Tafel, der Schluss der ganzen Inschrift, welcher, wie sich denken lässt, sehr wichtige Zusammenrechnungen enthielt, ist so lückenhaft, dass er nur durch immerhin zweifelhafte Ergänzung zur Lösung unserer Aufgabe hilft.

Die Anordnung der Schenkungsurkunde ist zunächst eine locale. Auf Tafel I sind die Felderschenkungen aus dem Gaue von Pa Hathor verzeichnet, welcher gegenüber von Theben lag. Auf Tafel II folgen die Felder im Gau von Esne, Taf. III die aus dem Gau von Edfu. Von Tafel IV an kommen verschiedene Lagen und Ortschaften, die wahrscheinlich noch zum Gau von Edfu gehörten. Erst VIII, 15 endigten die Felder dieses Gaues und werden zusammengerechnet. Dann folgt noch ein kleiner Besitzstand aus einem weiteren Gau, dessen Name zerstört ist. Aus den vorhandenen Resten

ta qemt vermuthe ich dass diess Takompso (bei Dakkeh in Nubien Brugsch Dict. geogr. S. 841) war, welchem ein anderes Wort vermuthlich  ta χont, der Name des ersten oberaegyptischen Gaues, voranging. Dieser localen Anordnung der Schenkungsurkunde reicht sich die chronologische an. Nicht nur ist die Gesammtsumme auf Taf. I zeitlich begrenzt bis zum 18. Jahr Nectanebos I, die Felder des Gaues von Pa Hathor werden gerechnet bis zum 19. Jahr Darius II (404 vor Chr.), aber den einzelnen Feldstücken werden spätere Schenkungen zugerechnet, so I, 9 vom Jahr 1 Nectanebos II (367), I, 18 aus der Zeit Nectanebos I 300 sata, so II, 8; III, 5, 19; IV, 18; V, 22, VI, 18, VIII, 14. Ja es scheint als ob am Schluss der ganzen Urkunde (VIII, 18, 19), die gesammte Schenkung chronologisch specificirt worden wäre. Leider sind hier die empfindlichsten Lücken vorhanden. Es findet sich eine Aufzeichnung der Geschenke bis zum Jahre 10 eines Königs, dessen Name mit dem Betrag der Schenkung verloren gegangen. Es findet sich eine Aufzeichnung bis zum Jahre 34 eines anderen Königs (viell. Darius I). von dessen Namen nur das Ende der verschiedenen Zeichen erhalten ist. Brugsch hat (Thesaurus III, S. 590) darin den Namen Ptolemaeus Alexander I finden wollen, allein die erhältenen Reste (siehe meine photographische Ausgabe der Tafeln) stimmen in keiner Weise mit den Namens schildern dieses Königs, abgesehen davon dass die Schenkungen zeitlich nicht so weit hinabgehen. Hier ist die Anzahl der Morgen (sata) erhalten 5126 $\frac{1}{8}\ \frac{1}{16}\ \frac{1}{32}$. Darauf wird zum 19. Jahr Darius II. gerechnet, nach einer Lücke findet sich die Zahl 1368 $\frac{1}{2}\ \frac{1}{8}\ \frac{1}{16}$ und am Schluss die Schenkung Nectanebos I. mit 1500 sata. Die Gesammtaddirung fehlt aber, die Inschrift schliesst mit: „zusammen wiederum" ohne Zahlenangabe.

Die Summirung der drei ersten Tafeln ergiebt

I. Gau von Pa Hathor	2242 $\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{16}\frac{1}{32}$ sata.
II. Gau von Sani (Esne)	1801 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{16}\frac{1}{32}$
III. Gau von Edfu	1467 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{16}$
Zusammen	5512 $\frac{1}{4}$

wie dies schon von Lepsius (Schenkungsurkunde S. 94) richtig festgestellt wurde. Die 4. Tafel enthält

den Nordhafen von Edfu mit	197 sata
den Südhafen mit	1326 $\frac{1}{8}$
ein drittes Feld mit	1703 $\frac{1}{8}\frac{1}{16}$
Zusammen	3226 $\frac{1}{4}\frac{1}{16}$
mit den obigen	8738 $\frac{1}{2}\frac{1}{16}$

Auf der 5. Tafel folgt das Tiefland

von *ân t'art* u. s. w. mit	1033 $\frac{1}{8}\frac{1}{16}$ sata
Zusammen	9771 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}$

Auf der sechsten Tafel war der Sitz Naït und seine t'erā (Brugsch: Tenne, eher Verzweigungen) verzeichnet. Dieser Sitz und dessen t'erā betragen 111, 77 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{16}$, 111 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{8}$, 17 $\frac{1}{4}$, 75 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}$, wozu aus späterer Zeit noch 68$\frac{1}{2}$ sata kommen, zusammen 462 $\frac{1}{4}\frac{1}{16}$ mit obigen 10,234 $\frac{1}{16}$ sata.

Die siebente leider sehr zerstörte Tafel begann mit der Aufzählung einer Reihe von Feldstücken von denen der Stein von Hut und der Sitz Nait noch ersichtlich sind. Es folgte eine Zahl, von welcher das zweite Tausend und einige (etwa sechs) hundert erhalten sind. Wie weit hinab diese Summe reichte, ist nicht ersichtlich, die darauf berechneten Stücke ergeben nur 207 $\frac{1}{16}$, 115(?), 11$\frac{1}{2}$, 29 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}$, 205,277 $\frac{1}{8}$ zusammen 845 $\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{16}$ sata. Es müsste zu der hohen Ziffer 2600 noch das (VII Z 20) beginnende Hauptstück von 1280 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{8}$ sata hinzugerechnet sein. Lassen wir die hohe Ziffer von 2600 als die späteren umfassend ausser Berechnung so ergiebt die Hinzurechnung der obigen 845 $\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{16}$ zur Hauptsumme 11,079$\frac{1}{2}$ sata und mit den 1280 $\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{8}$, 12360 $\frac{1}{4}\frac{1}{8}$. Noch bleiben von

(VIII Z. 6) an einige Stücke, welche (VIII, 8) zu $414\frac{1}{8}\frac{1}{32}$ zusammengezogen sind, es folgt (Z. 10) 31 sata und endlich Z. 14 235 sata, von dem Gau ta χont, endlich 34 sata. Diese zusammengenommen geben $714\frac{1}{8}\frac{1}{32}$ sata, zur Hauptsumme gezählt $13074\frac{1}{2}\frac{1}{32}$ nur $134\frac{1}{2}\frac{1}{32}$ sata weniger als Taf. I, 3 angegeben war $13209\frac{1}{16}$. Wie schon erwähnt war (VIII, 15) vor dem kleinen Zuwachs aus dem südlichsten Gau (ta χont) der Besitz im Gau von Edfu zusammengerechnet worden. Wollen wir diese halbzerstörte Summe controliren, welche aus 30 Feldstücken eine Menge von mehreren Tausend sata enthielt, von welcher noch 4 Tausende erhalten, die Hunderter zerstört und am Schluss $30\frac{1}{2}\frac{1}{4}$ ersichtlich ist, so hätten wir von den $13209\frac{1}{16}$ des Gesammtbesitzes die letzten 34 vom Gau ta χont und die Summen der Gaue von Pa Hathor und Esne (Taf. I u. II) mit $2242\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{16}\frac{1}{32}$ und $1801\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{16}\frac{1}{32}$ zusammen $4078\frac{1}{4}\frac{1}{16}$ zu subtrahiren, was $9125\frac{1}{2}\frac{1}{4}$ ergiebt. Die angegebene Summe der Edfu Grundstücke betrug also wahrscheinlich $9130\frac{1}{2}\frac{1}{4}$ sata. Ueber die nun (VIII, 18, 19) folgende chronologische Zusammenstellung

bis zum Jahr 10 des ?	. . . . .
bis zum Jahr 34 Darius I (? !)	$5126\frac{1}{8}\frac{1}{16}\frac{1}{32}$
bis zum Jahr 19 Darius II	$1368\frac{1}{2}\frac{1}{8}\frac{1}{16}$
Schenkung Nectanebos I	1500
	$7994\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{8}\frac{1}{32}$

können wir nur bemerken, dass zur Vervollständigung der Zahlen $13209\frac{1}{16}$ in der leer gelassenen Reihe vom Jahre 10 eines unbekannten Königs die Zahl $7696\frac{1}{2}\frac{1}{4}\frac{1}{16}$ zu ergänzen wäre.

BUDDHIST MASSES

FOR THE DEAD

AT

A M O Y.

BY

J. J. M. DE GROOT,
Interpreter for the Chinese languages to the Government of Netherland's India.

BUDDHIST MASSES

FOR THE DEAD

AT

AMOY.

AN ETHNOLOGICAL ESSAY.

> The philosopher Tseng [1]) said: „If the „deceased are paid careful attention to, and „the long gone are remembered, then the „virtues of the people will resume their „natural perfection."
>
> Confucius, „Analects," I, 9.

PART I.

INTRODUCTORY DESCRIPTION OF THE CHINESE NOTIONS ON FUTURE LIFE.

The ancient Chinese did not know a Hell. They borrowed their ideas of it from the foreigners of Western countries, who introduced the Buddhist doctrines into their realm. Confucius and Mencius, their greatest sages, did never distinctly say what they thought about a future life. Hell and Heaven, being children of imagination and mere inventions of human brains, were never availed of by them as remedies against vice; imaginary places of future retribution they would not use as materials for the groundwork of the building of virtue

1) Born B. C. 506. He was one of the principal disciples of Confucius, of whose doctrines he became the expositor after his master's death.

and morality, which they intended to erect. They preferred to build upon a nobler and far more solid base: upon everyone's natural aversion from doing wrong to others. As this aversion was, in their opinion, essential to every man and by no means a figment or illusion, they thought it could be easily developed and, in this way, be availed of for the benefit of mankind. So this simple process of development became the very quintessence of the doctrine of human perfection by virtue, which they preached.

Mencius said: „All men have a heart which can not bear „(to see the sufferings of) others ..... For, if men of now-„a-days suddenly see a child about to fall into a well, they „all experience a feeling of alarm and distress. It is not in „order to gain the favour of the child's parents thereby; „neither because they wish to be praised by the villagers, „neighbours and friends; nor because they dislike the re-„putation of being so (insensible): — from this one may see „that absence of the feeling of commiseration is not essential „to man.... This feeling of commiseration is the origin of „benevolence..... And as all men have the four principles „(benevolence, righteousness, propriety and desire for know-„ledge) in themselves, they should know to develop and „perfect them all. Then they will become like a fire which „has just burst into flames, or like a spring which has „newly found vent. If they can be completely developed, „they will suffice to keep erect the world [1])".

But though the ancient Chinese had no notions of a Hell or a Heaven, their ancient sages laid, nevertheless, much

---

1) Mencius, book II, part I, ch. 6. Much the same was said by Voltaire: „Il „est prouvé que la Nature seule nous inspire des idées utiles, qui précèdent toutes „nos réflexions. Il en est de même dans la morale. Nous avons tous deux senti-„ments, qui sont le fondement de la société: la commisération et la justice. Qu'un „enfant voie déchirer son semblable, il éprouvera des angoisses subites; il les „témoignera par ses cris et par ses larmes; il secourra, s'il peut, celui qui souffre." — „Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations."

stress on the worship of defunct ancestors. They thereby avowed to possess a strong belief in a future life, although they said nothing of rewards or penalties there. Considering that nearly every people on the earth, however low the stage of its civilisation be, feels convinced that the spirit outlives the body, one can hardly wonder that the Chinese always did so too. In ancient times, when Buddhism had not yet made its appearance among them, their notions of the residence of the departed souls may have been vague and dark like those of the present negro, of whom M. du Chaillu says: „ask him where is the spirit of his great-„grandfather? he says he does not know; ask him about „the spirit of his father or brother who died yesterday, then „he is full of fear and terror [1])"; — yet their conviction that the spirits do survive was strong, even strong enough to create since immemorial times an elaborate system of ancestral worship, consolidated and sanctioned some centuries before our era by the great Confucius, and after him by nearly all the philosophers of the Empire.

It does not fall within our object to enter upon a detailed account of the whole Confucian system of ancestral worship. We confine ourselves to merely stating that the sage exalted China's ancient princes to the skies because they used to carefully observe the ancestral sacrifices [2]); that he himself tried to imitate their conduct [3]) and exhorted his disciples in f. i. these terms: „When alive serve them (viz. the pa-„rents) according to propriety, and when dead bury them „according to propriety and sacrifice to them according to „propriety [4])."

1) „Transactions of the Ethnological Society," new series, vol. I, p. 309.

2) „Analects" (Lun-yü 論語), VIII, 21; „Doctrine of the Mean" (Chung-yung 中庸), XVII seq.

3) „Analects;" IX, 15; X, 1; III, 12; X, 13.

4) Ibid.; II, 5.

The Taoist Paradise. Neither did the ancient Taoist system ever create a Hell. But a state of future happiness it tolerably soon invented. Considering the soul to be but a purer form of matter and identical in substance with the body, it maintained that the latter could be transmuted into the purer substance whereof the soul is made; that the body and the soul, thus blended together in one fusion, would prevent each other's dissolution and thus gain immortality both. But how to discover the way, in which such a transmutation of the body was to be brought about? Some thought it consisted in corporeal and mental purification by means of a chaste, ascetic conduct; yet the majority, expecting better results from a sort of chemical process, lost themselves in searches after the elixir of life and the philosopher's stone. Numerous hermits, magicians, physicians and alchemists accordingly appeared in every part of the empire. A great many of them were soon reputed to have discovered the secret and therefore deified as *Sien* [1]) or Genii. Some, especially those who had practised ascetism, were supposed to have become „celestial Genii" [2]), that is to say to have ascended to the moon, the stars and the so-called Palace of Jade [3]) or Purple Mysterious Palace [4]) wherein the supreme god of the Taoist Pantheon, the Great Imperial Ruler of Heaven [5]), is said to reside. Other Genii of inferior power were believed to live in imaginary islands in the Pacific Ocean or upon unknown mountains of the empire, enjoying different degrees of perfection and saintity adequate to the virtue, wisdom and excellence they had attained at during their terrestrial career. But most of the latter sort, of the „terrestrial Genii" [6]) as they were called, were said to dwell

---

1) 仙. 2) 天仙. 3) 玉宮.
4) 紫微宮. 5) 天皇大帝. 6) 地仙.

in the Far West of the Chinese empire, in the Kwun-lun mountains, which thus beame the proper Elysium of the Taoist sect.

The Kwun-lun mountains are spoken of already in the most ancient document of Chinese literature. In the Shu they appear among the regions from where haircloth and skins were brought to Yü, the Emperor who reigned 22 centuries before our era [1]); besides they have, since a very early period, been held in high repute by cosmogonists as the place where the gigantic Hwangho was surmised to take his rise [2]).

A first description of the mountains is afforded by the „Canon of Land and Sea" [3]): a geographical work which claims an antiquity almost as high as that of the Shu. Its statements are, however, quite fabulous and too valueless to deserve translation. It is, nevertheless, worth notice that the book is probably the first to record that the Kwun-lun „is the residence of many divine beings" [4]).

These were there, according to very ancient popular accounts, under the control of a mystical queen, the so-called Si Wang Mu [5]) or Royal Mother of the West. Traditions respecting this curious being occur already in the very oldest documents of the empire, yet no account whichever of their origin is contained in them. The „Canon of Land and Sea," just-now referred to, has in its second chapter the following statement:

„Three hundred and fifty miles west lies the Hill of Jade. „There is the residence of the Royal Mother of the West.

1) Chapt. Yü-kung 禹貢, first part, about the end.

2) Von Richthofen, „China;" I, bl. 226.

3) 山海經; chapt. XI.

4) 百神之所在.

5) 西王母.

„She resembles a human being with hairs like a leopard and „teeth like a tiger, and can scream. On her dishevelled hairs „she bears an ornamental head-dress. She presides over the „severity of Heaven and its five methods of (punishment by) „destruction." The Fairy Queen is also made mention of in the sixth chapter of the „Ready Rectifier" (Rh-Ya) [1]), a dictionary of which many materials are said to have existed already before the time of Confucius.

In the tenth century before our era there reigned in China an Emperor, called Muh Wang [2]). He was the fifth sovereign of the so-called Cheu-dynasty. Being a very warlike character, he undertook in the thirteenth year of his reign (B. C. 988) a campaign against the Far West, yet with but little success. Since that time Chinese authors began to couple his name to that of the Western Queen, whom they said he had paid a visit to. They thereby immensely influenced, of course, upon the popular creed of subsequent ages with regard to the future world of happiness.

It can be no matter of astonishment that many marvelous things were told of Muh Wang's campaign. Indeed, as Chinese troops had probably never before penetrated so far into Central-Asia — the early rulers of the Cheu-dynasty being the very first who, by binding the Chinese together into a nation, grew powerful enough to extend their sway over surrounding nations — the returning troops certainly brought along numberless strange stories and curious reports.

In a collection of ancient Chinese works, found in a tomb about the year 279 and since preserved as the „Annals of the Bamboo book" [3]), we read: „In his 17th year the Sovereign „went on a punitive expedition to the West. Arrived at

---

1) 爾雅. 2) 穆王.

3) 竹書紀. Part II, § 穆王 Muh Wang.

„the Kwun-lun mountains he visited the Western Royal „Mother. In that year the Western Royal Mother came to „court and was received in the palace of Chao [1])." A similar statement occurs in the „Books of the Cheu-dynasty [2]," an apocryphal work probably some centuries older than the Christian era.

Muh Wang's adventurous journeys and his interviews with the Western Fairy Queen were, probably in the second or third century before our era, made the groundwork for a book entitled: „Traditions concerning the Emperor Muh" [3]). Its author is unknown; yet this circumstance never prevented it from much sustaining the popular belief in a future state to the present day. We read in its third chapter: „On „an auspicious day of the year 957 B. C. the Emperor paid „a visit to the Royal Mother of the West. With a white „and a black sceptre in his hands he went to see her and „to offer to her a hundred pieces of embroidered tape and „three hundred other pieces of tape, which she graciously „accepted. In the next year the Emperor regaled her above „the Lake of Gems."

Lieh Yü Kheu [4]), a metaphysician of the fourth century B. C. who is more commonly called Lieh Tsze [5]) or Philosopher Lieh, dilated in the third section of his work largely on that legend of the Fairy Queen. In the reign of Muh Wang, he says, there came a mystic being from the West, whose wondrous powers cast a spell upon the sovereign. The Emperor, taking no further delight in the pleasures of his own dominions, equipped a mighty expedition with

---

1) 昭. This palace the Emperor had erected in the first year of his reign in commemoration, it is supposed, of Chao, his deceased father and predecessor.

2) 周書. 3) 穆天子傳.

4) 列禦寇. 5) 列子.

which he proceeded under the enchanter's guidance to the land of Kwun-lun, where he was permitted to visit the abode once prepared for Hwang-ti, the Yellow Emperor of antiquity (B. C. 2697—2597). Here he became the guest of Si Wang Mu, and revelled upon the borders of the Lake of Gems [1]).

The imagination of Chinese writers abounded in the ensuing centuries with glowing descriptions of the magnificence of the mystic queen's abode. Even the renowned Sze Ma Tshien, the learned and conscientious author of the admirable „Historical Records" [2]), could not abstain from repeating the statement of Lieh Tsze, to which he, moreover, adds that Muh Wang was so delighted by his interview as to lose all wish to return to his realm. None, however, outvied Liu Ngan [3]) the so-called Hwai Nan Tsze [4]) or Philosopher of the south of the Hwai-river [5]), who lived in the second century before our era.

In the fourth chapter of his voluminous „Records of the Great Light" [6]), a standard-work in Taoist literature wherein the phenomena of nature and the operations of the creative energy of the universe are discussed, occurs the following description of the Kwun-lun and its accessories: „In the „midst there are walls, piled up in ninefold gradations and „rising to a height of 11,000 miles, 114 paces, 2 feet and „6 inches. Upon it there grows tree-grain of five fathoms „length [7]). Trees of pearls, trees of jade-stone, trees of gem

---

1) Mayers, in „Notes and Queries on China and Japan"; II, page 13.

2) Shi-ki 史記. They were written in the first century before our era.

3) 劉安. 4) 淮南子.

5) A large tributary of the Hwangho, draining the two provinces of Honan and Nganhwui.

6) 鴻烈傳.

7) This statement the author has derived from the eleventh chapter of the „Canon of Land and Sea."

„and trees of immortality grow on the west side of it, „crab-apples and white coralstone on the east, crimson-hued „trees on the south, and trees of green jade-stone and of „jasper on the north. There are 440 gates on the sides (of „the mountain), and in these gates there are four lanes, „nine rods distant from one another, a rod being one fathom „and five feet long. On the borders there are, moreover, „nine wells [1]), at the north-west corners of which drums are „fastened [2]). Mountains of various names are situated in „the gate of the Paradise in the centre of the Kwun-lun. „There are its disseminated gardens, the ponds of which are „drenched with yellow water that, having circulated thrice, „returns to its source. It is called the water of the philo- „sopher's stone, and those who drink of it will not die."

Hereupon the author describes the course of four rivers, which, says he, flow from the Kwun-lun to four points of the compass; and then he goes on:

„Those four waters are the spiritual rivers of the Celestial „Ruler. By them he brings about harmony in medicinal „vegetation; by them he benefits all the living beings. Twice „as high as the top of the Kwun-lun mountains there is the „so-called Mount of Cool Winds. Ascend it, and you will „not die. This height, doubled again, leads to the so-called „pensile gardens. Ascend them, then you will become spiri- „tual substance and be able to command the winds and rains. „Suppose this height doubled once more, then you are in „the highest heavens. Climb up to them, and you will be „a divine being. There is what is called the residence of „the Great Ruler."

The superstitious vagaries of the Han-dynasty (206 B. C. – A. D. 221) gave birth to a new series of tales regarding

1) Likewise borrowed from the said chapter of the Canon of Land and Sea.

2) The commentary adds, that they probably were availed of to get the herb of immortality.

the mystic Western Queen. The study of the ancient literature revived and received a great impulse from the part of the Emperors by the institution of literary degrees, whilst at the same time the Chinese armies penetrated again into the heart of Asia. Wu Ti [1]), the „Warlike Emperor," the fourth of the dynasty and the most illustrious of it, stands foremost on the list of the conquerors of western lands. Signalizing his reign also by an enthusiactic patronage of study, a series of gorgeous journeys having for their object the performance of rites and sacrifices on different mountains, and a predilection for magic arts which he studied under the control of notable alchemists and metaphysicians, he caused the rise of a lot of traditions regarding himself, which recounted to subsequent ages his adventures with the Royal Mother of the West.

According to the „Traditions concerning Wu Ti of the Han-dynasty" [2]), a work which seems to have been written during the third century, the Emperor once had an apparition of a beautiful fairy girl, who, introducing herself as one of the „Girls of Gem" [3]), told him she had been despatched from the Kwun-lun by the Western Queen, to inform the Sovereign that her mistress would come to his court on the seventh day of the next seventh month. Thereupon she suddenly disappeared. When the day fixed had arrived, the Emperor provided a gorgeous banquet to properly regale his divine guest; and indeed: late in the evening the Queen appeared on a cloud as if by a descent from the heavens,

---

1) 武帝. He reigned from 140 — 86 B. C.

2) 漢武帝內傳.

3) 玉女. These are handmaidens of the Fairy Queen. For each point of the compass she has one. They are also called Spiritual Maidens 神女. The reader will hear of them a few times more in the course of this essay.

coming from the South-west with music and much noise of attendants and horses. She looked like a beautiful lady of scarcely thirty years of age. The usual ceremonies and compliments being over, one of her female attendants brought on her command a dish of jade-stone on which were seven peaches as big as duck-eggs, round-shaped and blue-coloured. The Queen handed four of the peaches to the Emperor and ate three herself; and the Sovereign imitated her, carefully gathering the stones. On her demand why he did so, the Emperor said that he intended to sow them, whereupon she replied: „The soil of China is barren: they will not grow, „however you sow them." A musical performance by the Queen's attendants closed the banquet, whereupon the mystic being, having presented the Emperor with many useful lessons and a precious amulet by which immortality could be obtained, started after daybreak together with her retinue.

The peaches, which appear in this legendary tale, were reputed among fabulists of subsequent times to have bestowed immortality on Wu Ti. Many happy mortals more, they told, received them from the goddess and escaped death thereby. The imagination of Taoist writers in the mean time continued to abound with enthusiastic descriptions of the splendour of her mountain-palace in the Kwun-lun regions, and in general to uprear much mystic jargon upon the slender foundations of the legends of Muh Wang and Wu Ti. Even a consort was invented for the Queen in the person of a certain Royal Lord of the East [1]). This being, absolutely mythical, enters in the vagaries of Taoist philosophy as an evolution from the primeval chaos by the spontaneous volition of the Tao or primordial principle. Being born in the Azure Sea (evidently the Pacific Ocean) he rules over the East and presides over sunlight, warmth, life and harmony

1) 東王公.

in Nature; hence his name. It is scarcely necessary to say that the rising sun, the source of all vital energy on earth, is embodied here in the person of the Eastern Lord, whose name is an obvious imitation of that of the Western Queen. He is made to preside over evolving life, like she is over declining life and death. Now, as Nature always manifests a design to maintain harmony between light and darkness, heat and cold, life and death, philosophers poetically symbolized this phenomenon by uniting the Eastern Lord and the Western Queen in a harmonious marriage. Note that the latter's identification with the region of the setting sun and of declining life is closely connected with her dignity of Queen of the Paradise, where terrestrials hope to go to after death [1]).

So the Western Queen became an integral portion of the Taoist theory of creation. Philosophy even identified her with the sun of the western hemisphere, pretending that she had been created by her very consort, the Eastern Lord. It would, however, be a subject without an object to expatiate here on these and such-like tales, the philosophical meaning of which can be easily understood by every-one. It only remains to be noted here that some modern Chinese authors, more sober-minded than their colleagues of former times, have tried to point out that the words Si Wang Mu express the name of either a Sovereign or a region in the Far West. This view is much confirmed by the fact that the „Ready Rectifier," the ancient Chinese dictionary which, as has been said on page 8, existed already before the age of Confucius, mentions in its sixth chapter the name among a series of names of Western countries, thereby evi-

1) An other name for the Eastern Lord is 木公 or Lord of Wood, and one for the Western Queen 金母 or Mother of Metal, those elements having always been identified by Chinese philosophy respectively with the East and the West.

dently implying that its author considered it to be a geographical expression.

The legends of the Western Paradise and its famous Fairy Queen, however extravagant and fabulous they are like all tales about future life must naturally be, clearly show that since the most remote antiquity the Chinese most partially looked upon the West as the peculiar region of bliss and happiness, especially for the dead. And yet it would have been far more natural had they placed their Elysium in an other point of the compass, f. i. in the South or the East, because there are the solar regions *par excellence* whence all life and happiness issue and which, accordingly, are the most natural emblems of delight and bliss. We will try to find an explanation of their conduct on that point, as the mere story of Si Wang Mu, founded on so slender bases, does, of course, by no means properly account for it.

The language is the people, or, at least, a great part of its history. Like Western linguists, by minutely comparing different languages, were enabled to prove that most of the inhabitants of Europe are descendants from ancient nations in Central-Asia, that Englishmen and Hindoos are cousins of one stock, so many elements of the Chinese language point to early migrations of the people, which uses it, from western lands. In the first place, note the curious and important fact that only the character 西, which means West, and none of the names of the three other quarters is a radical, that is to say enters into the composition of a lot of primitive words to adjoin to them the idea which it expresses by itself. Dissecting now some of its compounds, one remarks f. i. that the present Chinese still use the character 要, i. e. a girl 女 of the West 西, to express what is desirable, necessary; does this not depict the feelings of the emigrant who, probably compelled by circumstances

stronger than his will to leave the women and the girls behind, just as most of the emigrants for America and our colonies in the Archipelago now-a-days are, thought with affection of the females in his native country? The character 恓, meaning troubled, angry, and composed of heart 忄 and West, reminds us of the distempered homesick, dissatisfied with their lots in the foreign country where they were unable to accommodate themselves; and 哂 to smile, formed by 口 mouth and West, depicts the emigrant in good spirits when he could speak of the old country or heard other people speak of it. Perhaps, also, he supposed a smile of content always playing on the lips of those who were so happy to dwell in the ancestral home. Last, the character 覆, meaning to and fro, unstable, back and forth, is composed of West and to return 復, as if to point to those who, by travelling out and home, kept up the intercourse between the colonists and the native country like the many emigrants of now-a-days, who leave the transmarine colonies from time to time for China.

More such proofs for the people's intimate connection with the West in ancient times could be easily derived from the ideographic Chinese language. But the few ones quoted will undoubtedly suffice. Now we see at once, without needing further explanation, why the Chinese have assimilated the idea of happiness so especially with the West. Bearing in mind, moreover, that still on the present day they all manifest a most ardent desire of abiding with their ancestors after death — a fact sufficiently known to every-one and which will be illustrated by a striking instance on a subsequent page of this essay [1]) — it may be safely suspected that the emigrants of formerly also longed to join them, and that so the conviction arose in them that the souls of the good and the virtuous would return to the blissful western regions

1) In Part II, ch. II.

where the fathers died, whilst those of the bad would continue roaming in the country of exile. In this way may have been laid the groundwork of the Western Paradise, which was built up afterwards by Taoist philosophy.

A most natural course of things! „Having attachments „to relatives left behind, and being subject to home-sick- „ness, uncivilized men, driven by war or famine to other „habitats, must often dream of the places and persons they „have left. Their dreams, narrated and accepted in the „original way as actual experiences, make it appear that „during sleep they have been to their old abodes. Now one, „and now another dreams thus: rendering familiar the notion „of visiting the father-land during sleep. What, then, hap- „pens at death, interpreted as it is by the primitive man? „The other-self is long absent — where has he gone? Ob- „viously to the place which he often went to, and from „which at other times he returned. Now he has not re- „turned. He longed to go back, and frequently said he would „go back. Now he has done as he said he would.

„This interpretation we meet with everywhere: in some „cases definitely stated, and in others unmistakably implied. „Among the Peruvians, when an Ynca died, it was said „that he „was called home *to the mansions of his father* the „Sun". Lewis and Clarke tell us that „when the Mandans „die, they expect to return *to the original seats of their fore- „fathers*". „Think not", said a New Zealand chief, „that „my origin is of the earth. I come from the heavens; my „ancestors are all there; they are gods, and *I shall return „to them*". If the death of a Santal occurs at a distance „from the river, a kinsman brings some portion of him and „„places it in the current, to be conveyed to the far-off „eastern land *from which the ancestors came*": an avowed „purpose which, in adjacent regions, dictates the placing of „the entire body in the stream. Similarly it is alleged that

„„the Teutonic tribes so conceived the future as to reduce „death to a ‚homegoing' — *a return to the Father*"..... In „South America the Chonos, according to Snow, „trace their „descent from western nations across the ocean"; and they „anticipate *going in that direction after death.*" [1])

Buddhism, forcing its way to China in the first century of our era, soon began to exert there a powerful influence on the religious conceptions of the people and its notions respecting future life. It has been stated on p. 5 that there reigned in the empire an elaborate system of ancestral worship, which had existed there since the most remote antiquity, and had been sanctioned and consolidated into a regular system by Confucianism and Taoism both. It has, also, been intimated that well-detailed doctrines concerning a future state had never yet been promulgated among the people; — indeed, Confucius had always abstained from speaking about the subject, and never satisfied the curiosity of his disciples on the point. „While you do not know life, how can you know about death?" he once said to one of them [2]). Neither had the Taoist sect cared much for clearing the doubts of the people in respect of future life. It had, indeed, invented a place of happiness for the good, and even preached purification of the most virtuous in the fine ether which flows around the stars; yet, it had not created a Hell for the wicked, whose souls it probably supposed to continue roaming miserably about. On the future state of the ordinary man, who had never aspired at the position of Genius by professing ascetism or alchemy, it was, likewise, perfectly silent.

Much, therefore, remained to be supplied and completed by Buddhism. This sect preached its doctrines of metempsychosis everywhere in the realm, adorning it with marvellous

1) Herbert Spencer, „Principles of Sociology"; Part I, § 112.
2) Analects, XI, 11.

tales about Hell, Nirvana and Paradise. It fully satisfied in this way the curiosity of the Chinese, who, having always interested themselves much for the ancestors, were most desirous to know what had become of them and what would be their own fate after death. Mereover, the ancestral worship which, up to that time, had been no much better than a mere rhapsody of plain sacrificial and propitiatory rites performed by every pater-familias himself, Buddhism deprived of its simplicity and naive character by entangling it in its nets of pompous ceremonies and brilliant rites, which, performed by priests in rich dresses, had for their object the redemption of the souls from Hell. And, so, the Buddhist monks of the present day are seen regularly celebrating requiem-masses at the death of persons of consideration: masses which will be the topic of this paper.

Before going to describe them we are, however, to tell something of the Buddhist notions of a future state, that the reader may better understand the meaning and object of those masses.

Buddhist notions on Hell and metempsychosis. Their first notions of a Hell the Buddhists borrowed from ancient Brahmanism. The priests of this unparalleled hierarchical sect, though they had already during many centuries exerted their minds upon the invention of tales about a Hell, were nevertheless outvied on the point by their Buddhist imitators. The terrestrial atonements and penalties which they were so liberal of, were, indeed, condemned by Buddhism; but, as by way of compensation, this sect aggravated and multiplied the punishments in the life beyond the tomb.

The doctrine of the transmigration of souls was likewise derived by the Buddhist system from ancient Hindooism. It taught that the future state of each being would be a retribution for the present and the past. Nothing is everlasting in the Universe, not even Hell or Heaven; only

transmigration is eternal, and the wheel of metempsychosis, always revolving, conveys mankind in the course of *kalpas* or numberless ages through six different states or *gati* [1]), the most miserable of which is that of infernal being. No greater calamity can befall one than to be reborn in Hell. Those who led a criminal life during previous phases of transmigration are punished there in proportion to the wrong they did. They are either sawed asunder, pounded in mortars or flagellated; some are fried in a kettle of oil; others are laid upon boards full of sharp nails, or devoured by monsters; in short, all modes of torture, which human mind can invent, are united in the Buddhist Hell. But they have an end like every thing. For, as soon as the souls have been thoroughly purified, metamorphosis sets in again, and the redeemed wretches are to make their way then through the five remaining *gatis*: through *pretas*, animals, demons (*asuras*), men, and gods (*devas*).

The condition of preta is the only one which the Chinese have familiarized themselves with. They have even got accustomed to considering it the real state of most of the souls hereafter. It is only one degree better than the condition of the infernal beings, the Hell being especially reserved for sceptics and depraved criminals, who may not hope for absolution or release unless after an atonement of several kalpas or countless ages.

Pretas are horrid monsters, disgusting objects, frightful wretches. They have long bristly hairs, arms and legs like skeletons. Their voluminous bellies can never be filled, because their mouths are as narrow as a needle's eye. Hence they are always tormented by furious hunger. Their colour, blue, black or yellow, is rendered more hideous still by filth and dirt. They are also eternally vexed by unquenchable

---

1) In Chinese 趣 or 道: „roads or paths."

thirst. No more but once in a hundred thousand years they hear the word water, but when, at last, they find it, it immediately becomes urine and mud. Some devour fire and tear the flesh from dead bodies or from their own limbs; but they are unable to swallow the slightest bit of it because of the narrowness of their mouths.

The place where the pretas abide was never exactly determined. Some say they live together in an infernal city, serving Yama, the Buddhist God of Hell, as executioners and jailors; yet among northern Buddhists the common conception is that their realm is a kind of antichamber to the Hell and, divided in thirty-six parts, surrounds Yama's palace. So seems to be the opinion of many Chinese too. All the people, without exception, believe, moreover, that the pretas return at times to the earth, to roam about in the towns, villages and mountains. So f. i. every year in the seventh month the gates of the Hell are opened, and the spirits allowed to appease their furious hunger by gorgeous meals, which people bounteously provide for their special benefit everywhere in the streets [1]).

We said that only the condition of preta, and none of the other gati, has grown familiar with the Chinese mind. The reason of this can be easily traced. It has been told already that once there was a time upon which no notions whichsoever existed among the Chinese concerning a definite place like a Hell or a Paradise, where every disembodied spirit had to resort to. Indeed, in those days the spirits of the dead must naturally have been supposed to pass the second life where the first had been passed, that is to say in hills, forests and even in towns and villages.

---

1) This annual release of the souls has created the regular autumnal festival, called „general passage" 普度. A detailed account of its celebration at Amoy we inserted in our recent work entitled „Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezen" (Yearly Festivals and Customs of the Amoy Chinese), page 333 foll.

A first consequence of this natural conception — too natural, indeed, to require illustration — was the conviction that they suffered cold and hunger there and, in general, hovered about in misery unless dutiful kinsmen and descendants provided them with raiment and food. Hence, endless sacrifices were instituted in their behalf: sacrifices which are recorded already in the very oldest documents of Chinese literature and still now-a-days make up at least three quarters of the religious practices of the people. But yet there ever were myriads of spirits with no offspring at all, and numberless manes forgotten by their descendants because long years had elapsed since their departure. Now, these beings, the most miserable, thirsty and hungry of the whole class, bore, of course, a striking resemblance to the starving pretas of the Buddhists. Hence identification became easy and was soon brought about.

Such destitute spirits, which nobody cares for and therefore wear away their existence in sorrow and misery, are, at Amoy, called *kơ hûn* [1]) or „solitary spirits". The pretas, wherewith they are so frequently confounded, are called there *iau kúi* [2]) or „hungry ghosts."

Now, the Buddhist masses, which are the object of this paper, are instituted to alleviate the pains and appease the hunger of some peculiar defunct whose soul is supposed to roam about, subject to the miseries of the preta-birth. They are also supposed to finally deliver such a soul from the clutches of the Hell, and to open for it the way unto the Paradise; and, accordingly, a short account of this blissful region, considered from the stand-point of Chinese Buddhism, should be inserted here for the sake of a better intelligence of what will follow in the subsequent pages.

The Buddhist Paradise. The state aimed at both by

---

1) 孤魂. 2) 楞鬼.

philosophy and religion of the primeval Buddhists is the Nirvana. In it, consciousness of existence is entirely lost, and yet without annihilation of the being. But only those who can completely disengage themselves from earth and material good are able to proceed on the path, which leads to it. Various modes of discipline are instituted to slacken the knots which bind mankind to the world, and all converge in abstraction of the thinking faculties from their activity; but a being may have to pass through thousands of lives before he can get at this. The state of Nirvana is beyond the reach of any-one but the perfect. It can not be attained by the common man, and none but Buddhas can enter it at death. The difficulty, or, rather, impossibility to attain it condemned it to everlasting impopularity; it was effaced from the minds of more modern Buddhist sects, and only the name survived in their memory.

The Chinese stand foremost in the list of peoples to whom Nirvana was ever too abstruse to get adherents. They were never accustomed to the conception of what is purely immaterial; their senses were always inaccessible but for what is real, observable and corporeal. The mass could, accordingly, by no means enter into the idea of the Nirvana; it needed something more gratifying to common human feelings. Hence the doctrines of Northern Buddhism concerning a Western Paradise resembling that of the Royal Mother of the West became a more favorite article in their creed. It could be entered more easily than the Nirvana, and even the ordinary man might hope for it; moreover, it assumed a good deal of the popularity of the Western Realm of Genii, because it embellished and developed the already existing popular vagaries concerning the same.

The Western Paradise of the Buddhists was, like their Hell, invented by the northern branch of the sect. It is unknown in Ceylon, Siam and Birmah, where the more

ancient forms of Shakyamuni's doctrines are preserved; nevertheless the dogma of its existence is boldly pretended to proceed directly from Shariputtra, Shakyamuni's principal, most learned, most ingenious disciple. It is said that the Master, having told him of the existence of a land of extreme happiness, a perfect Paradise, in the West, favoured him with a detailed account of it, which to the present day is generally believed in as gospel-truth by most of the northern Buddhists. „In that Paradise of the West, with its millions „of Buddhas distributed over the country according to the „eight points of the compass, there is one there discoursing „on the doctrine. His name is Amita. He is so called, the „story explains, because he is substantially light, boundless „light, illuminating every part of his kingdom, nothing being „able to obstruct his rays [1]). He is also of boundless age, „immortal, and all his people are likewise enjoying immortality, unlimited boundless age like the immeasurable kalpa. „This is the reason why he is also called the Buddha of „boundless age [2]). Now this Paradise of the West contains „four precious things or wonders. In the first instance it is „a kingdom of extreme happiness, there is there fulness of „life, and no pain nor sorrow mixed with it. In the second „instance there is there a sevenfold row of railings or balustrades, and thirdly a sevenfold row of silken nets, and „lastly a sevenfold row of trees hedging in the whole country. „In the midst of it there are seven precious ponds, the „water of which possesses all the eight good qualities which „the best water can have, viz: it is still, it is pure and „cold, it is sweet and agreeable, it is light and soft, it is „rich and fresh, it is tranquillizing, it removes hunger and

1) Amita or Amitabha is a Sanscrit term, meaning „boundless light": 無量光明.

2) 無量壽佛.

„thirst, and finally nourishes all roots. The bottom of these „ponds is covered with goldsand, and round about there are „pavements constructed of precious metals and gems, and „many two-storied houses built of all sorts of jewels. At „the surface of the water there are beautiful lotus-flowers „floating as large as carriage-wheels, displaying the most „dazzling gorgeous colours, and dispersing the most fragrant „aroma. There are also beautiful birds there which make a „delicious enchanting music, and at every breath of wind „all those trees join in the chorus shaking their leaves, and „those silken nets also chime in. This music is like „Lieder „ohne Worte" discoursing on Buddha, Dharma and Sangha [1]), „and all the immortals, when hearing it, cannot help joining „in it and calling devoutly on Buddha, Dharma and Sangha. „But it is all the miraculous power of Amita, who trans- „forms himself into those birds and produces those unearthly „strains of heavenly music" [2]).

Such are the descriptions of the Sukhavati, the „Realm of Pleasure" where the saints are living. There is no pain, no suffering, no disease, no old age, no misery, no death; in that heavenly Jerusalem the virtuous and the good live in a state of absolute bliss in the midst of a beautiful scenery. It is the Nirvana of the common people, but dogmatic consistency induces the Buddhists to say that it is but a foretaste of Nirvana, and that the saints, in order to reach the latter, must again enter the circle of transmigration [3]).

Numberless tales have been invented by both priests and laymen to extol the glory and the splendour of that „Region of Extreme Delight" [4]), where there is no sin, no evil

---

1) The founder of the sect, his law and his priesthood: the trinity of the Buddhists. Comp. „Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezen," page 245.

2) „Notes and Queries on China and Japan," II, page 35.

3) Eitel, „Handbook of Chinese Buddhism," page 135.

4) 極樂世界.

thought, no wickedness; where all the inhabitants are pure and holy men: men, because there is no difference there of sex, every woman, when born into the Western Land, being at once transformed into a man. The way by which one may obtain entrance there is not so difficult as to attain unto Nirvana. Renouncing the world and submitting to celibacy and monastic life is not necessary; but what is absolutely required is merely an outward obedience and conformity to the principal Buddhist commandments, and an assiduous and devout worship of Amitabha. „The very name of this Bud-„dha, if devoutly pronounced one thousand or five thousand „times, will dispel all harassing thoughts, all fightings within „and fears without; a continued sincere worship of Amita „will release men from the restless unceasing eddies of the „great sea of transmigration of human existence (*Sansara*), „and bring them to the enjoyment of eternal rest and peace „in the pure land of the Western Heaven; and if once there, „there will be no danger of being reborn again into the „world of trouble and misery or of having again to suffer „the pangs of dying" [1])

It is difficult to trace the source from which the Northern Buddhists, and especially the Chinese, borrowed their ideas of that Paradise and its king. More difficult, perhaps, than to discover the origin of the legends concerning the Royal Mother of the West and her Fairy-land. That the latter have greatly influenced upon the traditions about the former and transferred to them a considerable part of the popularity which, else, they would never have come in possession of, is beyond dispute; but, we think, one may not go so far as to admit that they have given an impulse to the very invention itself of the Buddhist Paradise. In A. D. 64 Buddhism entered China; yet in the first Sanscrit

1) Vide 淨土捷要, *ap.* „Notes and Queries," II, page 36.

works, that were translated into Chinese, the name of Amitabha is not even called, neither can the faintest approach to the doctrine of his Western Paradise be found in them. The first mention of Amitabha occurs in the „Lotusflower of the good Law [1]," a Sanscrit book translated for the first time in A. D. 280. The Chinese pilgrims Fah Hien and Yuen Chwang, who went to India respectively in the fifth and seventh centuries, are again perfectly silent on the subject in the records of their voyages, so that the passage in the „Lotus," which refers to Buddha Amitabha, may be perhaps an interpolation of later times. All at once towards the close of the Tsin-dynasty (A. D. 265—419) a Buddhistic school sprang up in China, called the Lotus-School [2]) or School of the Land of Purity [3]) (i. e. of the Paradise), which set forth the doctrine of Amitabha and his Western Realm. From this we might conclude that it began to spread over China not earlier than in the beginning of the fifth century.

It being an historical fact that Buddhism was not largely introduced into Tibet until A. D. 641, and that the missionaries, who laboured there, came from Cashmir and Nepaul, it is beyond dispute that the doctrine of Amitabha's Paradise can not have taken its origin in Tibet. Either it must have been born on the Chinese soil itself, or have been borrowed from Nepaul and Cashmir through the intermediacy of the School of the Land of Purity, which probably received its inspirations from there. It was in that oldest stronghold of the Northern Buddhism that at the beginning of our era a school was started, called the Mahayana-school or the School of the Great Conveyance [4]), the doctrines of which gradually grew to be considered as the leading doctrines of

---

1) 妙法蓮華經. 2) 蓮宗.
3) 淨土宗. 4) 大乘.

the northern Buddhist Church. This system first produced a kind of litany to „the thousand Buddhas," in which Amitabha is mentioned as the first of twelve Buddhas ruling in the West. This reminds us of the one thousand Zarathustras of the Persians. In the third and fourth century of our era the religion of Zoroaster revived, and fire-worship and gnosticism were given a new start to; hence, it seems most natural to seek for Persian influences in the Buddhism of Nepaul, and to attribute the analogy of the list of the thousand Buddhas and that of the thousand Zarathustras to reciprocal influence [1]). Even the very name of Buddha Amitabha seems to confirm the suggestion that the deity has been borrowed from a fire- and light-worshipping people. Amitabha is a Sanscrit term and means literally „boundless light." It suggests of itself that the god was originally conceived of either as the impersonal ideal of light, or, perhaps, as the personification of the sun, the great source of all the light in nature and Supreme Deity of the sect of Manu [2]). And taking finally into account that the idea of a personified boundless light and the doctrine of a Western Paradise are diametrically opposed to the first principles of pure Buddhism, it seems most natural to seek the origin of Buddha Amitabha and his Paradise in Persia.

The Mahayana-school, mentioned above, set up the theory of the Dhyani-Buddhas or contemplating Buddhas, that is to say: it gave to each human Buddha (Manushi-Buddha) his celestial reflex, his antitype, his Dhyani-Buddha in the

---

1) Spiegel believes, that the doctrine of the thousand Buddhas is a *mere copy* of the thousand Zarathustras of the Persians. Vidé „Avesta," p. 37 and 43.

2) This hypothesis is confirmed by the fact that Amitabha is mentioned in the above-said litany of the thousand Buddhas as the first of *twelve* Buddhas, and that in the description of the Paradise, given above, the number *seven* so frequently occurs. Now, it is known that both these numbers, which are relative to the divisions of the heavens, appear in the myths and legends of all the solar-deities of western antiquity.

regions of the purer forms [1]). Now, the antitype or glorified self of Shakyamuni is said to be Amitabha. Each of the Dhyani Buddhas produces a spiritual son by emanation to propagate his teachings on earth after he has entered the Nirvana, and the spiritual son of Amitabha is Avalokites'vara, the Chinese Goddess of Mercy Kwan Yin [2]). This explains why the images of Amitabha and Avalokites'vara are so frequently found in Buddhist monasteries, sitting side by side, each on a lotus-flower [3]).

People in China look forward to the Paradise of Buddha Amitabha like Christians look out for their promised rest in Heaven. And their Buddhist priests bring their deceased dear ones there by saying masses and invoking Amitabha, like Roman Catholic priests redeem the souls of their laymen out of the Hell and carry them into Abraham's bosom by celebrating requiem-masses and reciting prayers to God and his saints. The analogy of the purpose is in both cases striking and complete; only the ways differ in which both categories try to obtain the end.

Hell, sin and penalty have always been the favorite trinity of priests in nearly every part of the world, but of Buddhist priesthood of posterior ages in particular. In its most ancient and purest form the sect had, however, no notions of a Hell at all. For, Southern Buddhism allowing of no atonement or intercession on the part of whosoever for the benefit of others because it considered each individual only capable to work out salvation and Nirvana for himself alone, there were in the first ages of the Buddhist era no

---

1) Koeppen, „die Lamaische Hierarchie und Kirche," p. 26.

2) A detailed monography of this goddess is to be found in our „Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezen," p. 142 foll.

3) See the excellent article on „Amita and the Paradise of the West" inserted by the able Dr. E. J. Eitel in the „Notes and Queries on China and Japan," II, page 35 foll.

profits to be reaped by a caste of priests from a Hell; and such a place of retribution remained, for this reason, simply uninvented. But Buddhism of the North, the degenerated child of a better principled mother, created a powerful hierarchy and, as an almost natural consequence, had recourse to a Hell to sustain the influence of its priests. Hence, the origin of the Chinese Buddhist masses, designed for the redemption of the souls out of the pangs of Hell, must be looked for in that northern branch of the sect, more especially yet in Lamaism.

According to legendary traditions they were first instituted by Maudgalyayana, a disciple of Buddha, and sanctioned by the Master himself. Instigated by love towards his mother, who after death had been reborn as a preta in the Hell, he went there to release her; but he did not succeed, because the unalterable laws of transmigration could not be infringed upon. He therefore appealed to Buddha himself, and was told that no power in heaven or earth could release a soul or alleviate its pains except *the united efforts of the whole priesthood.* Shakyamuni thereupon explained all the details of a ritual to be gone through by priests on behalf of departed spirits, in order to appease their hunger and finally to release them from Hell [1]).

It is not necessary to say that the authority of Buddha on the point of the masses is, of course, forged. They are but a product of the Yogatchara- or Tantra-school, which, founded in the fourth or fifth century by a certain Asamgha, mixed the tenets of the Mahayana-school (see p. 27) up with ancient Brahmanic and Sivaitic ideas and cast the whole rhapsody in a new mould. Its doctrines are indebted much for their promulgation in China to a certain Amogha or Amoghavadjra of Ceylon, who arrived in the empire in 733, and was prime minister there for many years.

1) Eitel, „Sanskrit-Chinese Dictionary," p. 155.

The speculations upon a future state and the spiritual condition of a friend, parent or kinsman in the other world have always occupied the mind of the Chinese people to the present day. And like a Catholic Christian in our civilized or quasi-civilized Europe unreservedly relies upon the revelations of his priests regarding the condition of the dead, and has numbers of well-paid masses said for their relief, so a Chinese toils and moils without complaints, in order to afford the expenses for brilliant Buddhist masses in behalf of his bewailed dear ones. This easy, however rather expensive method of redemption can, of course, not be much relied on by the educated classes; and yet it is a remarkable fact that throughout the empire no class exceed the literati or would-be literati in liberality wherever alleviation of the pains of a father, brother or wife in the Buddhist purgatory is purposed. This is because their sages, whose disciples they are or pretend to be, have told them to love their nearest kindred and to carefully provide for their subsistence not only during life, but also after death. Confucius said: „To honour „one's superiors and to love one's parents; to serve the dead „like the living, and the deceased as they would have been „served if they had continued among the living: this is the „highest degree of filial piety" [1]). And on another occasion: „When alive, serve them (viz. the parents) according to „propriety, and, after death, bury them and sacrifice to them „according to propriety" [2]).

The philosopher Tseng, the most notable among the disciples of Confucius (see p. 3), moreover said: „If the deceased „be paid careful attention to and the long gone be remem- „bered, then the virtues of the people will resume their „natural perfection" [3]). Now these precepts, howsoever plain they are, have from age to age exerted a most powerful

1) Doctrine of the Mean, XIX. 2) Analects, II, 5. 3) Id., I, 9.

influence on the ancestral rites of the Chinese, and are still on the lips of every-one who wishes to excuse himself for participating in superstitious ceremonies which were neither directly prescribed nor sanctioned by the revered sages. And, thus, the philosophers have unintentionally paved the way for the Buddhist masses which, in their turn, afford a striking illustration of the manner in which the foreign sect has amplified the ceremonial institutions of the Confucian school.

We now pass to the description of one of those masses. First, however, it must be expressly noted that, for the sake of completeness, especially the manner in which they are celebrated among the rich has been exposed and that, when the family of the deceased is poor, the ceremonial is stripped of much of its pomp and splendour. Our description is based upon own investigations, made about six years ago at Amoy during our stay in that important town.

PART II.

THE MASS.

CHAPTER I.

Names and preparatory arrangements.

The celebration of a mass to have a soul delivered from the hell and conveyed to the Western Paradise of Buddha Amitabha is, at Amoy, usually called *khiā hà* [1]), lit. „to erect (acts of) filial devotion". An other term is *tsòe pah jít* [2]), „to celebrate a hundred days", even though the ceremony do not last so long. A third expression: *tsòe kong-tek* [3]) or „to perform (rites of) merit and virtue", is only used when the Buddhist rites, connected with the celebration, are especially referred to.

In general the masses for the dead are said soon after demise, because it is considered unfilial to keep a soul long waiting for relief and comfort in its miserable state. Hardly ever they are said twice for one person, not even when a

---

1) 企孝. The Chinese expressions, occurring in the following chapters, are almost all borrowed from the spoken language of Amoy. With respect to them I have followed the spelling and accentuation used in the „Dictionary of the Amoy-Vernacular" by the Rev. Carstairs Douglas, because I do not deem it desirable to swell confusion when, by following a splendid standard-work like the said, confusion can be readily avoided.

2) 做百日.

3) 做功德.

family, formerly too poor to spend much money in behalf of a deceased dear one, afterwards gets into better circumstances. In such a case the surviving relatives will rather take advantage of the death of an other family-member to send by his care paper trunks filled with paper mock-money and paper clothes into the world of spirits, convinced that these articles, when properly burned, will be honestly remitted to the real owner (comp. chapt. IV, § 8).

A solemn mass usually lasts several days. The day on which it should begin and that on which it should finish are both fixed by a fortune-teller. This personage refers for the purpose to different dates, among which those of the birth and the decease of the departed are considered to be of special importance. The birth-days and the age of the nearest relatives also enter sometimes into his calculations. It is a necromancer's rule that the number of the days which separate the end of the mass from its beginning, should correspond with the years of age of the dead. Occasionally more than one fortune-teller are consulted, the mass being, in this case, not begun until they agree with one another on the most important points.

One should not think that all the days between the beginning and the end of the mass are devoted to the performance of rites. Only a few lucky ones are picked out for the purpose by the fortune-teller. Their number depends in the first place upon the wealth and devotion of the family and, besides, upon some necromantic rules, the principal of which is, that the said number must be odd. In general thirteen is the maximum, but the rich mostly celebrate eleven, and the middle-classes seldom less than seven days. If practicable, the days selected are made to be new moon's days and full-moon's days, because these are generally believed to be lucky and auspicious and, in consequence, able to exert a salutary influence upon the fate

of both the soul in Hades and its offspring in this world.

It follows from the above that the intervals between the days of mass-reading will mostly be of different length. Nevertheless, these days are, at Amoy, incorrectly called *sûn* [1]) or „decades". Performing the appropriate ceremonies on them is called *tsòe sûn* [2]): „to celebrate the decades".

During the said intervals eatables are offered to the dead every morning and every evening, before the members of the family take their usual meal. They then place a bowl of cooked rice, three or four other dishes of eatables and a pair of chopsticks in front of the image wherein the soul is supposed to reside (see below), or, if the corpse has not been buried yet, upon a table before the coffin. After this, the children and grandchildren kneel down, wailing and lamenting, and inviting the soul to eat; they bow their heads towards the ground, and after somewhat half an hour take the food away to eat it themselves. This ceremony is called *hàu pn̄g* [3]) or *kià pn̄g* [4]): „to offer or to send rice". And towards bedtime cups of tea and small cakes are arranged as before and offered in the same manner to the dead, after which the mourners kneel down, weeping and lamenting as if to bid good-night to the soul. This is called *kiò khùn* [5]): „to call to sleep". At the break of the day the same ceremony is repeated in exactly the same way with similar edibles; and this they call „to call the soul to rise": *kiò khí* [6]). These customs are also observed on the days when mass is said; but the morning- and the evening-meal are then substituted by one single sacrifice of a much larger quantity of edibles, as will be described in the second chapter of this part of our paper. The interjacent days whereon

---

1) 旬. 2) 做旬. 3) 孝飯.
4) 寄飯. 5) 叫睏. 6) 叫起.

no mass is said, are accordingly called *kià pn̄g jít* [1]): „days of (mere) rice-sending (to the dead)"; also *thêng pn̄g jít* [2]): „intermitting days of rice-(offering)".

The seven days preceding the mass are devoted to some introductory ceremonies upon which we will not enter here. Workmen are hired then to fit up and adorn the hall [3]) wherein the mass will be celebrated, and during that time many friends of the family are to be seen walking out and in to give advice and make remarks like true busy-bodies. This they do to show how warmly they feel interested for the bereaved family, and how ardently they desire to be well deserving towards the dead. Thus garnishing the hall is called *kat lêng* [4]): „to put up (hangings etc. for) the spirit", or *tì lêng* [5]), *khiā lêng* [6]): „to place, to erect (such things for) the spirit."

As intimated, the great hall of the house is devoted to the celebration of the mass. The images of the gods and the ancestral tablets, except that of the dead for the special benefit of whom the mass is designed, are removed to an other apartment, and on the spot a kind of tabernacle is put up with a human effigy in sitting attitude within. This effigy represents the departed in visible and tangible shape. Though merely made of paper pasted over a frame of bamboo, it is supposed to be entered by the spirit and thus to do

---

1) 寄飯日. 2) 停飯日.

3) Every one who ever entered a Chinese dwelling will remember the great central part of the house, just behind the main-entrance. There the guests are received and entertained; there sacrifices are offered to the manes of the ancestors a. s. o. Thus being reception-hall and sacrificial-hall at a time, it will henceforth, for the sake of brevity and convenience, be called *hall* in the course of this paper. At Amoy it goes by the name of *thiaⁿᵍ* 廳. The tabernacle with the penates being placed in it, the hall of the Chinese exactly corresponds with the *atrium* of the ancient Romans, which likewise contained the *lararium* or altar of the household-gods.

4) 結靈. 5) 置靈. 6) 企靈.

duty instead of the body of the dead: — it is a resting place for the disembodied soul, wherefrom it can occasionally go out to consume the food which the dutiful kinsmen charitably offer to it. In general the figure is dressed with an official robe like the Mandarins wear; but if the defunct has not been a magistrate, the button on the hat, the embroidery on breast and back and other insignia of official rank are omitted then, common people not being entitled to wear such distinctives, not even when dead. Under-garments are not used at all, so that the whole apparel of the effigy, however rich the mourning family be, consists of a silken upper-cloth pasted or sewed upon the bamboo and paper frame. If the deceased has been a female, then the effigy is usually dressed with the garments of a titled lady or Mandarin's wife.

That image of the dead, which is going to play a most prominent part in the rites and ceremonies of the following days, is, at Amoy, called *hûn sin* [1]) or „soul's body". The tabernacle, wherein it is placed, is also coarsely constructed out of bamboo splints and paper. It goes by the name of *lêng chhù* [2]) or „house of the soul" because its front is, in general, made to somewhat resemble the frontespiece of an open house. An other name, more commonly used by the poorer classes, is *pn̄g têng* [3]), or „pavilion for rice (-offering)." The place where it is set up is commonly called *lêng ūi* [4]) or „seat of the spirit".

On both sides of the „house of the soul", and a little backwards, some white curtains of coarse material are suspended to form two small temporary apartments, which go by the name of *káu tiâu* [5]) or „dog-kennels". They are devoted

---

1) 魂身. 2) 靈處.
3) 飯亭. 4) 靈位.
5) 狗寮. In literary style „filial curtains" 孝幃.

to the occupancy of the mourning relatives of the dead whenever they have to set up the death-howl for some moments during the celebration of the mass. On the left side there is room for the sons, grandsons and younger brothers of the dead; on the right side for his wife, daughters, granddaughters and daughters-in-law. According to the theory these near relatives should abide there during a succession of days and nights, crying and howling without interruption *like dogs in their kennels* for the irreparable loss they have suffered. But they do not do so at all, and prefer to sleep in their more comfortable beds. It will be exposed in the next chapter on which occasions the dog-kennels are made usage of.

In front of the „house of the soul", at a little distance from it, a large white curtain is hanging down to the floor over the whole breadth of the hall. In its middle it is perpendicularly divided in two parts of equal size, so that it can be easily raised by binding up one part to the wall on the left side, and the other to that on the right side. Behind it there is what people call the *lêng chêng* [1]) or „place before the spirit". It is occupied by a table, which is placed in front of the „seat of the spirit" and covered with a white cloth or *toh ûi* [2]), that hangs down to the floor between the legs. This table is the so-called *lêng toh* [3]) or „spirit's table". Besides a censer and a pair of candlesticks, a peculiar kind of lamp, composed of a single bowl of oil wherein a wick is swimming, is placed upon it. This lamp ought to be kept burning until the close of the mass, whether there are mourning-ceremonies performed or not. A number of stones, corresponding with the number of the deceased's years of age, are gathered in the streets or anywhere else and put into the oil, or placed upon the table

---

1) 靈前. 2) 棹幃. 3) 靈棹.

round about the lamp. Mostly a porcelain cover is put over the lamp, in order to prevent the wind from blowing it out.

People consider it very dangerous to touch the „spirit's table" before the mass is over, and it remains, in consequence, unmoved until the period of its celebration has elapsed. Of course there will not easily be found anybody inclined to replenish the lamp with oil. Hence recourse must be had to any old man whose days are counted, or to a miserable wretch whose misfortunes can by no means increase. That such people get tolerably well-paid for their dangerous work scarcely needs be stated. The worst that could befall one is, to be besmeared with the oil of the lamp. Great calamities wil undoubtedly be entailed on any besmeared individual, and the unhappy victim would certainly not rest before the execrable crime, committed against him, were properly avenged. How, now, to explain these curious popular conceptions?

Note, first, that the lamp placed upon the „spirit's table" is designed to light the soul along the dark roads of the Tartarus into the „soul-body". What, now, will happen, when somebody is so unhappy to extinguish it? The soul will undoubtedly lose its way and, in consequence, be excluded from the sacrificial meals which are so charitably provided for its benefit in front of the effigy. Besides, it will be unable to find its resting-place, its artificial support, and accordingly be obliged to roam about in misery: — of course it will make the author of those calamities smart for it soundly. Its vengeance will, most likely, reach in the first place the besmeared man who, taking along a part of the indispensable oil of the lamp, hastened its extinction.

A long table, one foot or so higher than an ordinary table and only one foot or thereabout broad (a so-called *àn toh* [1]), is

[1] 案棹.

placed just before the spirit's table and decked out with valuable coverings, curiosities, rare and elegant articles, flowers, flower-pots, censers, candle-sticks etc. When ceremonies are performed, there are also arranged upon it refreshments of every kind and piles of cakes, among which the soft steamed round cakes that go by the name of *bîn thâu* [1]) and are especially used in worshipping the dead, are most conspicuous. Finally a third table of ordinary shape is set in front of that *àn toh* and reserved for the sacrificial articles of the friends, acquaintances and kinsmen, who might come to offer to the spirit of the dead (see next chapter).

As intimated above, the hitherto described part of the hall is separated from the remaining part by a pair of white curtains fixed to the ceiling and hanging down to the floor. If the size of the apartment and the pecuniary condition of the family allow it, the hall is sometimes divided in similar manner into three or four partitions. In general the hangings and fittings, curtains and screens are white because this is the symbolical colour of mourning; whilst red, the colour of joy, festivity and happiness, is carefully avoided. Blue, red or black characters relating to the rites, the terrestrial career of the deceased, his behaviour in this world a. s. o. are sewed and pasted up everywhere around in accordance with the taste of the inmates of the house, a very singular spectacle being thus produced which reminds the foreign beholder rather of a cheerful festival than of mourning solemnities.

If the corpse has been buried already, then the tablet of the soul is placed in front of the soul-body within the tabernacle. But if the coffin is still in the house, the provisory tablet [2]) is placed then upon its lid or upon a small table at its

1) 饅頭.

2) Wealthy families, that have a beautiful and precious tablet made, do not let the soul enter it ere the coffin is lowered into the grave. Accordingly they are

foot-end. The receptacle itself of the dead is mostly placed just behind the „seat of the spirit", and covered with a long red cloth hanging down to the floor. A kind of standard like a long streamer, called *lêng cheng* [1]) or „soul's banner", is put up at its side. It is a present, bestowed on the family by some illustrious friend or kinsman. The name and the titles of the deceased are sewed or pasted upon it, and the name of the donor is affixed on the lower left corner with a brief dedicatory inscription besides. Such a „soul's banner" only appears in funerals of persons of distinction. It is usually made out of precious red silk with characters of velvet. It is to be carried along in the funeral procession and to be buried with the coffin; but, ere it is earthed, the name of the donor is ripped off, as an established custom requires it to be sent afterwards back to the house of this personage with some pomp and parade.

At a little distance from the described sacrificial tables seats are arranged for the use of the priests, who will officiate during the celebration of the mass. Two narrow tables are placed there parallel to one another, with a third one against their extremities that are turned to the great door of the hall, this latter table being designed for the use of the head-priest, and the two other for that of his assistants. Chairs or benches are placed behind the tables to be occupied by the priests. This part of the hall is by no means everywhere fitted up in similar manner, as the number and the arrangement of the tables and seats quite depends, of course, upon the number of the priests who are engaged to

---

to provide a temporary tablet for the use and comfort of the soul during the rites that precede the obsequies. Such an instrument is called a *hún péh* 魂帛 or „soul's cloth". It much resembles an ordinary tablet, but is a little higher and of a pyramidal shape. It is not painted, neither varnished, but tightly wrapped up in white cloth, on the outside of which the ordinary tablet-inscription is written

1) 靈旌.

officiate. A great lustre may be occasionally seen here hanging from the ceiling and bearing the miniature likenesses of the eight most notable Genii of Taoist mythology [1]) in the midst of flowers and variegated ornaments.

The furniture, fittings and hangings of the hall having now been sufficiently expatiated on, we turn to the images that people it.

It is most repugnant to the Chinese mind that a dead man should appear in the other world unattended. He will not only need there money and raiment, but also human services and companionship. Now, to aid him in satisfying these wants, the descendants have recourse to the economical and convenient method of burning human counterfeits of paper towards the end of the mass. And during the celebration of this meritorious ceremony they set these effigies up in the hall, expecting that they will wait on the spirit also during its residence there.

On each side of the „house of the spirit" is placed a paper and bamboo likeness of a servant, called *toh-thâu kăn* [2]) or „table-slave". They represent either males or females and are especially predestined to attend on the dead in the other world like waiting-girls or waiting-grooms; hence they are made to hold something in their hands in token of their servitude, as a tea-cup, a tea-pot, a washing-basin, a tabacco-pipe with pouch (if the deceased was accustomed to smoke), or any other thing of that kind. Either shortly after their erection in the hall, or on the last day of the mass when they are about to be burned, a name for each is written on a small piece of paper and attached on their breasts, that the dead may know and call them by those names in the world of spirits. Their ears, eyes and noses are, moreover, pierced with a needle, in order to enable them to hear and

1) Comp. page 6 *seq.*

2) 棹頭囝.

to look, and to distinguish agreeable from disagreeable smells.

But, besides, each of these images has a fanciful designation, by which it is known in every family. One is *chhun thô* [1]): „vernal peach", and the other *chhiu kiok* [2]): „autumnal marygold". Both these appellations are very expressive and full of poetical sense, as they allude to the new life which the dead is going to enjoy in the Western Paradise. Commencing with the first: the peach has always been among the Chinese a favourite symbol of vitality and longevity, and its position as such was ever most prominent in the mystical vagaries of the Taoists. They described supernatural specimens, yielding fruits which, when eaten, conferred the boon of immortality, and especially dilated on the peach-tree which grew in the Paradise of the Western Royal Queen, the fruits of which ripened only once in 3000 years. It has already on page 13 been related that the Goddess bestowed them sometimes upon her favoured votaries, enabling them thereby to become immortal Genii in her Western Realm of Glory.

It does by no means fall within our object to expatiate long on the peach as emblem of life and immortality, or on the reasons for which it was always regarded as such. We have already much enlarged ourselves on the subject in our work on „Yearly Festivals and Customs of the Amoy-Chinese" (p. 342, 480 seq.), and also explained there in details why the tree was, moreover, made to especially symbolize the spring. Our demonstration there sufficiently accounting for the meaning of the name „vernal peach" in both its compounds, we believe ourselves fully entitled to refer the reader to it, and, thus, to avoid unnecessary repetitions.

We now turn to the „autumnal marygold", the pendant of the „vernal peach".

---

1) 春桃. 2) 秋菊.

The marygold (*Pyrethrum? Chrysanthemum?*) the English name of which strikingly resembles its Chinese names „*golden* bud" [1]) and „*lady*-flower" [2]), is, like the peach, in the Far East a symbol of longevity. „It gets yellow flowers in the ninth month" [3]), and this is, no doubt, the reason for which the epithet „autumnal" is added to the name of the effigy in question. Being „the only plant which has an exuberant foliage during the frost" [4]), and thus proving to be possessed of more than ordinary vigour and life, the marygold easily induced a superstitious people, the favourite topics of which in ancient days all converged in researches after the draught of immortality, to think it capable of cheering up the vital spirits and prolonging life thereby. And, as a natural consequence, exquisite medicaments were believed to be contained in decoctions of the plant. „Its flowers, leaves, roots and fruits all contain the elixir of life [5])", one author pretends [6]). „It can relieve the body and prolong life," says an other [7]), and „therefore it is called (the herb) which transmits prolonged years" [8]). Many Taoist devotees were, of course, reputed to have escaped death by swallowing the plant. The priest Chu Jü

---

1) 金蕊. 2) 女華.

3) *Vide* „Book of Rites" 禮記, chapt. „Monthly Precepts" 月令.

4) *Vide* „Description of the Local Manners" 風土記, bij Cheu Chhu 周處.

5) 長生藥.

6) Comp. „Description of the Marygolds on the Eastern Hillsides" 東坡菊記.

7) *Vide* „Books of the God of Agriculture" 神農書; *ap.* „Mirror and Source of all Investigations" 格致鏡原, chapt. 73.

8) The Standard Work on Trees and Herbs 本草綱目, chapt. 15.

Tsze [1]) retired, towards the close of the Wu [2])-dynasty (A. D. 222—265), into the mountains of the Gemmeous Hamper [3]), consumed flowers of the marygold, mounted on a cloud, and ascended to the heavens [4]). This happy fate was also shared by a certain philosopher Khang Fung [5]), who likewise ate flowers of the plant [6]) . . . . . but we are to return to the hall, as we have deviated already too far and too long from our subject.

„Vernal peach" and autumnal marygold" are accompanied by two representations of spiritual beings, predestined to pilot the soul into the Western Paradise after the celebration of the mass. They are also made out of bamboo and paper. Each of them holds a long narrow streamer, sword-shaped at the point and called *tông hoan* [7]), in its hand; hence their names *tông-hoan chiap ín* [8]): „flag-bearers who go to meet and conduct" (the soul). On each of the streamers is inscribed the sentence 西方接引: „we conduct you to the Western Regions". One of the images represents a male spirit and is called „golden lad": *kim tông* [9]); the other represents a female spirit and is called *giók lú* [10]) or „gemmeous maiden." They both belong to the host of fairy attendants who act as pages and handmaidens to the Royal Mother of the West, and therefore may in some measure be compared with the angels of the Roman-Catholic church, who likewise are represented to be servants to the Divinity that take up the dis-

---

1) 朱孺子. 2) 吳. 3) 玉笥山.

4) *Vide* „Description of the famous Mountains" 名山記; *ap.* „Mirror and Source of all Investigations", ch. 73.

5) 康風子.

6) „Traditions concerning Gods and Genii" 神仙傳; *ap.* „Mirror and Source", *in ib.*

7) 旛旛. 8) 旛旛接引.

9) 金童. 10) 玉女.

embodied souls to heaven. The gemmeous maidens were already introduced to the reader on page 12 of this paper.

On both sides of the sacrificial table which is placed in front of the *àn toh* (see p. 40) two paper and bamboo images of women are set up, one having its feet cramped in the usual Chinese way and the other having unbandaged feet of natural size. They respectively represent a Chinese and a Manchu woman and are therefore called *hàn* [1]) and *boán* [2]), or, conjointly, *boán hàn kán* [3]), i. e. „the Manchu and Chinese slave-girls". In their hands they are made to hold a towel, a washing-basin or some other household ustensil. They are to be burned up towards the end of the mass to aid the family in realizing its desire that the dead may have wives, concubines and slave-girls of every nationality in the other world and not be obliged to wander there about as a destitute and solitary spirit. A name is provided for each of both images like for the „table-slaves," and fastened on their clothes.

Last, but not least, a number of images representing the retinue which escorts a Mandarin whenever he appears in public, are arranged in the hall or in the street at both sides of the main-entrance. Lictors carrying halves of a bamboo, leather whips or chains as if ready to seize, bind down and unmercifully flog any culprit they might find; men bearing flags and gongs; boys carrying boards inscribed with the names of the officer, or with commands to the people to reverently stand back and keep silent whilst the great man passes by; soldiers, servants, and, finally, some coolies bearing a sedan: — all such and such-like people are parading on the said spot in the shape of effigies made of bamboo splints and paper. They are especially numerous in case the person, for whose

---

1) 漢. 2) 滿. 3) 滿漢囝.

benefit the mass is designed, was indeed a Mandarin; but they occasionally appear in masses for the bourgeoisie also. Only on the days when mass is said they are exhibited in the street, and they are taken within doors during the interjacent days. At the close of the rites they are burned with the other images for the purpose, which the reader knows, of providing the dead with numerous attendants. Mention must also be made of two door-guards in effigy which, nicely dressed with ceremonial robes and holding tobacco-pipes in their hands, are placed in sitting posture outside the door on stools or chairs, one on the left side and the other on the right.

On every day of mass-reading a standing screen, composed of a wooden frame over which white paper is pasted, is placed in the street at the door, or opposite to it. In black characters it proclaims the name and the age of the deceased, together with the dates of his birth and death; moreover, it informs in very humble terms, though with much verbosity and bombast, every passer-by who wishes to know it, that the mourning sons, called So-and-So, feel unworthy of receiving visits from friends who might desire to come and condole with the bereaved family by making sacrifices to the dead. In the street there is, besides, pasted a smaller sheet of white paper on the wall near the main-entrance, inscribed with this short polite address to the said expected friends: „weeping we refuse your benevolent offering" [1]).

The ordinary variegated lanterns, which decorate the front of almost every Chinese dwelling, are during the celebration of the mass taken away, or bound round with brownish coarse hempen cloth. A few lanterns, either entirely made out of such material, or composed of paper and bound round with

---

1) 泣辭惠引.

a hempen cover, are, moreover, added by the rich. They are called *moâ teng* [1]) or „hempen lanterns". Black characters, written upon them, inform the public of the number of generations which have sprung from the dead and, occasionally, of such further remarkable particulars concerning the deceased dear one as the family deem fit to subjoin.

As a last token of mourning two long slips of white paper with no inscriptions at all are pasted on the exterior surface of the street-door. A piece of similar coarse hempen stuff whereof burial-garments are made, called *moâ nîⁿ* [2]) or „hempen screen," is, besides, fastened on the lintel. People call this *koà hà* [3]): „to hang down filial mourning." It is not only done in allusion to the deep mourning of the bereaved family, but also to let the outside world know that from wearing mourning-dress nobody or nothing is exempted, not even the dwelling.

CHAPTER II.

The first day.

At the outset of the foregoing chapter it has been stated that the family consults diviners for the express purpose of having lucky days for the celebration of the mass selected by them. Now it still remains to be said that those persons also calculate an auspicious hour for beginning the mass.

Early in the morning of the first mass-day the Taoist priests, who have been invited to officiate, despatch a man to the house where the mass is to be said. Towards an auspicious hour, which the diviner has also calculated be-

---

1) 麻燈. 2) 麻簾. 3) 掛孝.

forehand, he leaves the house, walks in a direction likewise indicated by the diviner and, at a little distance, begins to beat a drum or brazen instrument, which he took along for the purpose. After a few moments he slowly walks back to the house, always beating his instrument, enters the hall and retires into an adjoining room which has been fitted up in a peculiar manner. Pictures of Buddhist saints are suspended there on the walls, and the images of the household deities, occasionally with other effigies besides, are placed in it, for the purpose of obtaining in this way a suitable oratory for the Buddhist priests who will officiate during the mass. It is namely there that these men are to recite their prayers for the benefit of the soul, and to beseech the myriads of Buddhas to redeem it out of all its miseries, that it may become a Buddha like they are themselves. No wonder, therefore, that the image of Kwan Yin, the Goddess of Mercy who is so peculiarly fond of releasing souls from hell (comp. page 29), is always to be found there and is made to occupy a prominent place in it. The apartment is usually elaborately fitted up and nicely adorned. It goes, at Amoy, by the name of *Pút toâ*[n] [1]) or „altar of the Buddhas."

What, now, is the object of the drumming? Nothing more or less than to induce the spirit of the dead to return to the house and to go into the image (*hûn sin*) which has been set up to represent its body (see page 37). The peculiar sound of the drum is supposed to greatly aid it in finding its way to the desired spot. This, also, explains why the drummer, or somebody accompanying him, calls out, at times, the name of the deceased in the street, the obvious reason being to prevent the soul from losing its way.

The whole world being conceived by the Chinese as crowded

1) 佛壇.

with myriads of ghosts, hungry, thirsty and, for the most part, of a malignant character, they thoughtfully surmise that lots of them, on hearing the sound of the drum, would hasten to the spot to see what is the matter, and whether something is to prey upon for their hungry stomachs. Accordingly, the passers-by are sagely warned by the drummer to betake to their heels, and all the inmates of the house conceal themselves, lest some malicious spectre might revengefully molest them at seeing that nothing has been provided yet for the wants of its stomach. This also accounts for the fact that the diviner fixes a very early hour of drumming, there being in general in China but few people in the streets before day-break.

This ceremony, called *khí kǫ́* [1]: „to begin beating the drum" and intended for what is called *chio hûn* [2] or „calling the soul", is substituted by an other method in case the dead, for whose benefit the mass is celebrated, was drowned or died in a distant country. We will forthwith devote a few lines to its description.

In the evening before the first day of the mass, some priests of the Taoist sect, engaged for the purpose, go to the sea-shore, attended by some men who carry a small boat made out of paper and bamboo, properly rigged, and manned by an equipage of diminutive paper images of sailors. The party is also attended by the sons, grand-sons and other male mourners, who do not wear the coarse hempen deep-mourning dress of brown colour which is put on when sacrifices are offered to the manes in the presence of kinsmen or friends, but the common white mourning garments of better material. After arrival at the shore, the boat is set down in some convenient position; some eatables with cups of tea are placed in its front to be consumed by the

1) 起鼓. 2) 招魂.

paper sailors, and sweetmeats with candles and a censer are arranged upon a table for the use of the Chinese Neptune, the so-called Dragon-King of the Seas [1]). When everything is ready, the head-priest of the company reads a written prayer to this Sovereign of the Ocean, stating that the dead, called So-and-So, died on such-and-such a place, and is expected to return in order to reside with the manes of its forefathers in the ancestral home; wherefore the kinsmen appeal to His Godship, beseeching him to assist and protect the roaming soul that has to make so perilous a voyage over his watery dominions. Thereupon, incense-sticks are kindled to caress the nose of the Neptune; the kneeling mourners respectfully bow their heads to the sand, and the priests invite the god with appropriate formalities to eat. Incense having in the mean-time been also kindled for the paper crew of the boat in order to propitiate their good-will in behalf of the expected soul, the whole ship with its inmates is set on fire and consumed, attended with the beating of gongs. And when it is in a blaze of fire, some bundles of paper mock-money are thrown into it, to be used by the soul as spending-money during its voyage. Before the party go home, the ashes are carefully gathered and thrown into the sea, the object being, as the reader will probably of himself surmise, to enable the soul to cross the ocean in a comfortable vessel. During the whole of the ceremony one of the priests blows a horn and rings a bell, in order to draw the attention of the Dragon-King towards the sacrificing company. And, sometimes, some pieces of appropriate music are performed by a band of musicians, whose services have been engaged for the mass that is to begin on the following day.

Early in the morning of the next day, the priests and

1) 海龍王. Comp. «Jaarlijksche Feesten en Gebruiken", page 156, 292 etc.

mourners repair to the shore again, the sons and grand-sons now wearing deep-mourning garments of brownish hempen sackcloth. A small streamer, on which is inscribed the name of the dead with an invitation to join the party, is erected on the spot. It is a so-called *ín hûn hoan* [1]) or „streamer to guide the soul". The Dragon-King having been adjured in about the same manner as in the evening before, one of the priests places a white cock on his left arm, waves the said streamer with his right hand round his head, calling at the same time out to the spirit to return, and repeats this invocation at intervals until the cock pleases to crow. This is considered to be a sure intimation that a disembodied spirit has arrived. The divining-blocks are then dropped to verify whether this soul is really the expected one; and, if their position on the ground expresses negation, the soul is summoned some times more till the cock crows again. Then the trial is repeated in similar manner, and so the priests go on until the blocks express affirmation. Thereupon the company returns home to guide the soul to the house.

Along the road, two priests each clap together a pair of cymbals or beat some other brazen instrument, thoughtfully surmising to greatly aid thereby the spirit in finding its way. And, at the corners of the streets, the name of the deceased is shouted out by one of the train, lest the soul should happen to lose sight of the procession and go astray. But, sometimes, a means to convey the soul is contrived, so curious that its description may not be omitted.

On a small lath of wood a coat or jacket, if possible recently worn by the dead, is suspended, the ends of the lath being put into the arm-holes of the garment. One end of a red cord is made fast around the centre of the lath, and the other end is tied around a bamboo about three yards

1) 引魂旛.

long, among the fresh green leaves of which is fastened the white cock that played so prominent a part in the above-described evocation of the soul. A circular metallic mirror is then suspended on the said cord at a few inches distance from the shoulders of the garment, so that it comes where the head of the individual would come if the coat were worn, and the bamboo with all its appendages placed upon the shoulder of one of the sons, to be thus carried home. Now, the soul, after having been properly conjured up on the sea-shore in the way described, is supposed to enter the coat, or, at least, to keep quite close to it. Many people put a wooden peck into the garment, to make it better resemble the upper part of a human body; but for the legs nobody seems to care. The mirror is said to merely do duty instead of a head [1]).

The procession having entered the hall of the house, the coat is immediately taken from the bamboo pole and gently placed into a chair in close proximity with the image of the dead (*hûn sin*). And, with the least possible delay, the priests begin to recite appropriate formulas and canons, in order to prevail upon the spirit to enter that soul-body: — a ceremony which is called *chhiáⁿᵍ lêng* [2]), „to invite the

---

1) We read in the „Dictionnaire Infernal" of Collin de Plancy, *in verbo* noyés: „Voici une légende qui a été racontée par le poète Œhlenschlaeger. Ce n'est „point une légende, c'est un drame de la vie réelle. Un pauvre matelot a perdu un „fils dans un naufrage, et la douleur l'a rendu fou. Chaque jour il monte sur sa „barque et s'en va en pleine mer; là il frappe à grands coups sur un tambour, „et il appelle son fils à haute voix. „Viens, lui dit-il, viens! sors de ta retraite! „nage jusqu'ici! je te placerai à côté de moi dans mon bateau; et si tu es mort, „je te donnerai une tombe dans la cimetière, une tombe entre des fleurs et des „arbustes; tu dormiras mieux là que dans les vagues". — Mais le malheureux „appelle en vain, et regarde en vain. Quand la nuit descend il s'en retourne en „disant: „J'irai demain plus loin, mon pauvre fils ne m'a pas entendu"." — Marmier, „Traditions des bords de la Baltique".

2) 請靈. Conjuring souls to enter effigies is by no means a practice peculiar to the Chinese. In the island of Bali f. i. the dead bodies are often temporarily buried until the family-members have saved enough to defray the expenses of burning

soul". When it has been continued long enough they retire for a moment into the oratory, but soon appear again, now followed by the inmates of the house in the deepest mourning apparel. One of the priests places a censer upon the sacrificial table in front of the soul-body, some paper mock-money is set on fire in a furnace provided for the purpose, and burning incense-sticks are put into the censer, whilst all the mourners, having arranged themselves in kneeling position behind the priests, keep up a most piteous wailing and lamenting. The most affectionate appellations according to their respective relation to the dead, as father, husband, mother etc. are used by them while they are so bitterly crying to the dead, the object being to prevail upon the soul to abide for some time with them in the ancestral home. And, whilst the priests go on alternately praying and singing their litanies, and having their monotonous plaintive voices accompanied by the sound of musical instruments and drums, the mourners advance one by one, kneel reverently down in front of the sacrificial table, and solemnly knock their heads to the ground three successive times. At the third prostration, each principal male mourner, behaving accordingly to established custom, breaks in a sudden fit of whining without raising his head from the ground, and feigns to be so much overwhelmed with sadness as to feel unable to rise to his feet. Therefore two kinsmen are upon the alert, in order to rear him immediately up again. This part of the mass is called *kìn lêng* [1]: „to attend upon the soul."

---

them. But it sometimes occurs that the grave can not be found back. Then the people make an effigy of wood or leaves, called *adegan*, and, on a convenient day, engage some priests to conjure the soul to join the rites (*ngulapin*). „Schetsen van het eiland Bali" (Sketches from the island of Bali), by R. van Eck; *vide* „Tijdschrift van Nederlandsch Indie" (Periodical of Netherland's India), VIII p. 108.

[1] 見靈.

The ceremony of bringing home the soul of a person who was drowned or died at a distance is, at Amoy, called *ín hûn* [1]): „to guide the spirit." The Chinese of all classes consider themselves in duty bound to perform it with anxious carefulness, and scarcely any one who has retained but a petty shadow of respect for the memory of his deceased parents, the lessons of the ancient sages and the public opinion of his countrymen would venture to neglect it. In the Dutch colonies of the East-Indian Archipelago filial sons, who can afford it, will almost without exception remit considerable sums of money to their native villages, in order to have the ceremony performed there by their family-members in accordance with the old and holy customs of the forefathers. The desire of rejoining one's ancestors after death being able to prompt such considerable sacrifices of wealth, must be intense indeed with the Chinese people! (comp. page 16).

The liturgies constituting the ceremony *chhiáⁿ lêng* having been properly chanted and recited to the end, the priests repeat in the same monotonous tone of voice an other series of incantations, having for their object the pacification and repose of the soul in its new body. This is called *an lêng* [2]): „to quiet the spirit". When over, the Taoist priests are dismissed and their places taken by their Buddhist colleagues, who, meanwhile, have assembled in the *pút toâⁿ*.

But, before continuing our description, something must be said of the clothes, which the mourners wear during the celebration of the mass. If the mass is said soon after the demise, the deep-mourning dress, consisting of brownish garments of coarse hempen sack-cloth, is not put on by the nearest kinsmen until the first day which we are now describing. So, at least, is the theory; but in reality the deep mourning is worn on many previous occasions, f. i. when

1) 引魂. 2) 安靈.

sacrifices are offered to the dead in presence of others, during burial etc. At all events, it is to be put on during every day of mass-reading: „be complete" *sêng hók* [1]), as people say. Moreover, the sons, grand-sons, daughters, daughters-in-law and the wife must then tie long strips of hemp-bark, twisted like coarse rope and hanging down behind, around their waists, and the sons and grandsons wear, besides, a so-called „hempen snake" *moâ tsoâ* [2]) or long twisted piece of coarse hempen cloth tied around their mourning-caps, which tokens of deepest mourning may only be taken off when the ceremonies are stopped for a while and no offerings or reverences are for the moment made. The male mourners may not have their heads and beards shaven, neither are the females allowed to wear flowers in their hairs or to use cosmetic or rouge, before the close of the mass.

After this short digression returning to the mass, our attention is first struck by the anxious care wherewith the mourners endeavour to satisfy the material wants of the soul. Yet, even before it has been properly set at rest by the combined efforts of both priest and mourners, lots of eatables among which swine's heads, ducks, fowls, swine's paunches and swine's livers, or the so-called „five sorts of flesh-offerings" *ngǒ seng* [3]), parade as principal dishes, are placed upon the sacrificial table in front of the soul-body, with cakes, pastry, fruits, wine-cups a. s. o. besides. When everything has been properly arranged, the mourners retire behind the curtains which have been described on page 37 as constituting the so-called dog-kennels. There they all join in calling upon the dead in a whining tone of voice, the wife calling her husband, the child its father or mother, the father and mother their child. This is done to induce the soul to replenish the wants of its stomach. The eldest son,

---

1) 成服. 2) 麻蛇. 3) 五牲.

having left the dog-kennel in a most humble attitude, approaches and three times prostrates himself in front of the sacrificial table, exactly behaving as we saw he did during the ceremony called *kiⁿ lêng.* He, moreover, places two burning incense-sticks into the censer and has the so-called „threefold presentation of wine" *sam hièn chiú* [1]) performed, that is: seven tea-cups having been arranged in a row upon the table, some wine is poured into them all, three times successively. Thereupon some mock-money is burned in the furnace, and the middlemost cup of wine having been handed by one of the assisting kinsmen to the mourner, he pours out the contents by way of libation into the hot ashes, or near the furnace on the floor. This ceremony is called *koàn tōe* [2]): „to besprinkle the earth", or *tièn chiú* [3]): „to make a libation of wine"; also, in literary style, *koàn tièn* [4]): „to pour out a libation". When it is finished, the mourner reverently bows towards the ground three times again, whining and lamenting, and, having been set on his legs by the two attendants, is immediately imitated by the other mourners, who, one by one, act in similar manner.

Buddhist priests are always engaged to officiate on the first and on the last day of the mass; but, on the other days, their services are only required if the family can afford the expenses and trusts the Buddhist doctrine of redemption enough to be convinced that the intervention of the priests can not be done without. Nevertheless, their attendance is hardly ever dispensed with on the third day of mass-reading, because, as will appear from the next chapter, that day is usually celebrated with extra pomp and solemnity.

Having arrived at the house and entered the oratory, the bald-pates put on the yellow clothing which Buddhist priests

---

1) 三獻酒.
2) 灌地.
3) 奠酒.
4) 灌奠.

usually wear when they officiate, kneel reverently down before the images of the gods and pay due honour to them by burning incense and paper-money. Thereupon they begin to chant their litanies and to recite their sacred books for the benefit of the soul, especially imploring the merciful Kwan Yin, the highly praised redeemster of souls of the Chinese Buddhist church (see p. 49). Their prayers and hymns are, substantially, a recitation of Sanscrit words represented by Chinese characters which are only used for the sound and not for their meaning, so that most of the priests, having not studied the Sanscrit language, themselves do not understand a single syllable of what they read and chant. Even Indian priests, though thoroughly acquainted with the Sanscrit original, would not be able to make out the sense of the jargon of their Chinese colleagues, the sounds having, in general, been transcribed in a most imperfect manner. A wooden skull, egg-shaped, and, occasionally, an iron urn are struck with great velocity by one of the priests with a small stick, and enable the praying priests to keep exact time, as every syllable pronounced is accompanied by a gentle knock. Their tone of voice gradually diminishes from time to time and passes into a kind of chloral singing, the accompaniment then being a few Chinese instruments played by the band of musicians engaged. Then, again, the music and utterance increases to the very climax of rapidity; and so the ceremony is continued for a while, small hand-bells being rung at times to rouse the attention of the gods.

The myriads of Buddhist saints having been invoked and worshipped long enough in the sanctuary devoted to them, the priests slowly and solemnly walk into the hall, and take their positions on their stools behind the tables which were described on page 41. There they read a new series of liturgies and Sanscrit canons in the way described, and chant other litanies and prayers as before, their object being

to redeem the soul out of all its troubles by accelerating the rotations of the wheel of transmigration (Sansara) in accordance with the precepts of the great Shakya (see page 30). This part of the mass is, on this account, of special importance, the final release of the soul being absolutely dependent upon the ardour and sage cautiousness of the priests. After some time they go again into the oratory to worship the Buddhas, and so they alternately spend their hours there and in the hall. At every change of seats their prayers are preceded by the prostrations of the mourners, and, in case these prostrations are made before the soul, by simultaneous lamentations in the dog-kennels, whilst, besides, mock-money is kept burning in front of the saints and of the soul with hardly any interruption.

During the course of the day well-dressed persons are to be seen from time to time in the adjoining streets, resorting to the house where the mass is celebrated, each attended by a servant who carries eatables and other articles in baskets by a pole laid across his shoulder. It are the relatives and the most intimate friends of the family, who go to present their condolences to the afflicted kinsmen by making an offering to the soul of the deceased. We will closely follow one of them to keep an eye upon his doings and actions during his visit.

While his sacrificial articles are brought into the hall and arranged there upon the sacrificial table by the servants and the attending kinsmen, the friend repairs to an adjoining apartment to prepare there for a ceremonious entry. We will avail ourselves of his absence and cast a look into a written sheet of white paper, folded like a small Chinese book of five or six double leaves and having the character 冊 „offering to the dead" on its outside; a document which has been delivered into the hands of the attendants and

deposed on the sacrificial table together with the offerings.

„Carefully" — so the friend, addressing the dead, expresses himself in that card — „I have prepared [1]):

奠儀成封 lit.: „a complete parcel of presents for making libations," libations being used here in the sense of offerings in general. It is, perhaps throughout the empire, an established custom with friends who sacrifice to deceased kinsmen of others, to add some silver, wrapped up in white or yellow paper, to their sacrificial articles, as an expression of their good-will to contribute to the expenses of the rites. Others, however, maintain that the present implies a humble confession that the offerings are so mean as to require supplementary articles, to be bought by the family with the money furnished. But, whatever may be the true meaning of the custom, it is, at all events, obvious that it implies nothing more than a mere show of good-will, as the silver, together with all the other sacrificial articles of some value, are given back as soon as the sacrifice to the spirit has been properly performed.

奠章一摺 lit.: „one sacrificial writing", the very document which we are now describing. It is directly addressed to the dead and, as we said, made of white or yellowish paper, because white is the symbolical colour of mourning. The common appellation is *chè bûn* [2]): „sacrificial writing", or, in more polite style, *tiàu bûn* [3]): „letter of funeral sacrifice".

五牲全付 lit.: „a complete set of the five sorts of meat-offerings" Already enumerated on page 56.

漢席全筵 lit.: „a complete Chinese mat", i. e. an entire Chinese repast [4]). Eatables of every kind, like those

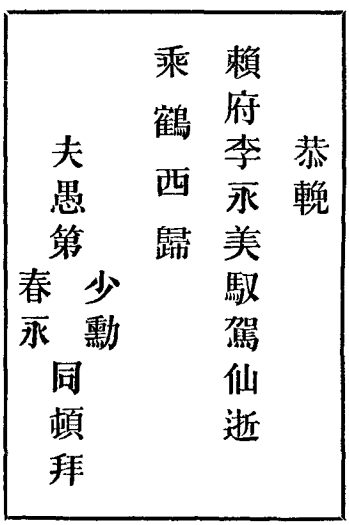
---

1) 謹具. 2) 祭文. 3) 弔文.

4) In ancient times, when tables and chairs were not yet introduced, the Chinese used to eat on mats spread out upon the floor. This has continued a custom with the lower classes up to the present time. All classes have, however, preserved the word mat in the meaning of repast.

that are dished up when friends and guests are invited to dinner.

輓軸成幅 lit.: „one complete roll of funeral scrolls". Some of the well-to-do among the friends embrace the opportunity of presenting to the family nice embroidered scrolls, made of silk or broadcloth and adorned with gilt or coloured inscriptions. Sometimes they are only made of paper. I saw yellow, black, white and green, but never red specimen, the reason being that red is the symbolical colour of festivity and mirth and, therefore, must be carefully avoided in time of mourning. The scrolls have no fixed dimensions, but they are seldom broader than one meter by a usual length of about twice the breadth. The inscriptions are eulogistic phrases, mostly relating to the spirit and its departure to better regions. Here is a specimen:



„Elegiac scroll exhibiting res-
„pectful feelings towards Li Yung
„Mei of the house Lai [1]), who
„has mounted the car to depart
„like a Genius and, bestriding
„the crane, has returned to the
„West. The stupid younger broth-
„ers of her husband, Shao Hiun
„and Ch'un Yung, together bow
„their heads to the ground in
„reverence [2])". This eulogy will be easily understood in all its details by any one who has perused our description of the Taoist notions on future life (Part I). And, as to the crane alluded to, some necessary particulars concerning this bird as vehicle

1) That is to say, whose husband has the family-name Lai.

2) From this the reader sees that two, and even more persons, may conjointly pay respects and make offerings to a departed soul.

of the souls will be inserted in § 1 of the fourth chapter.

The scrolls presented are to be suspended on the walls of the hall as ornaments; and, in case the corpse has not yet been buried, to be carried in the funeral procession as banners and streamers. Sometimes they are offered by pairs, each scroll then being inscribed with one line of an appropriate distich. After the close of the mass the cloth whereof they are made, is used for domestic purposes or for making garments.

花供素筵 lit.: „a plain mat of flowery (i. e. variegated) offerings", also called *kèng oán* [1]) or „offering-bowls". A collection of miscellaneous sweet eatables, like thin bits of pumpkins or cucumbers prepared with sugar and dried [2]); cakes with sugar or some other sweet substance within, etc. Sometimes more than a dozen different kinds are offered, but in general only six sorts. The collection is called a *plain* mat or meal because it does not include any animal food, the dishes being destined for the Buddhistic saints in the oratory who, as obedient adherents of the Buddhist tenets which strictly prohibit any destruction of life, detest the use of flesh and fish.

粿粢雙盤 lit.: „a couple of dishes with steamed cakes made of flour". These cakes have an elliptic shape with a convex upper-side and a flat under-side. Size and quantity depend upon the liberality of the offerer and are not subject to customary rules.

寶帛全付 lit.: „a complete set of preciosa and silk-goods". For preciosa read the common small sheets of paper on which very thin patches of tin-foil are affixed, and which

---

1) 供碗.

2) The so-called *tang koe* 冬瓜 or winter-cucumbers, well-known in the Dutch-Indian colonies also. The dried preparation with sugar as a sweetmeat is called *tang koe liāu* 冬瓜料: preparation of winter-cucumber.

are made to represent silver-money in ancestral worship and idolatrous rites. Some of these sheets, coloured yellow by means of a decoction of certain flowers, represent gold. Every paper-sheet is folded into the shape of a hollow ingot a few inches long; hence the expressions *gûn khò* [1]) and *kim khò* [2]) or „silver and golden ingots" are frequently used to denote this part of the offerings. Some ten of each kind, arranged upon a dish of paper, are, occasionally with great lots of unfolded paper mock-money besides, offered by every friend. And as to the silk-goods: these are strips of narrow cheap silk, each wound around some paper to look like entire rolls in miniature. Some four of such rolls are, like the ingots, placed into a bowl of paper and arranged among the other offerings upon the sacrificial table. And, when the friend has done worshiping, or some days afterwards, when the mass is finished, they are set on fire and thus remitted to the dead as a special sacrifice, it being surmised that even burnt semblances of things are available in the invisible world where everything is so extremely shadowy.

饌盒魯酒 lit.: „a box of dainties; rice-wine". These dainties are sweetmeats in paper parcels or small wicker baskets, called, at Amoy, *chièn áp* [3]) or „boxes of recommandation". „All these things for the underworld" — so the friend goes on addressing the dead — „I offer to show my sacrificing respect" [4]). These two last words are written on a narrow strip of paper, which is pasted lengthwise on the middle of the last written page of the card. That strip ought to be yellow if the deceased was a woman, and blue if he belonged to the male sex. The card, when handed to the mourners, is to be folded in such a manner that the

---

1) 銀錁.
2) 金錁.
3) 薦盒.
4) 冥資肆事奉申奠敬.

strip comes on the outside. On the left side of the strip, on the lower corner of the page, is written: „Your stupid „nephew [1]) Chao Pih Hiun, still living in the Realm of „Light, bows his head to the ground in reverence [2])"

After this it still remains to be noted that another card, having exactly the same colour and shape as the above-described, is also presented to the family together with the offerings. Being designed for special information to the mourners about the person who has come to worship the spirit, it contains no enumeration of the sacrificial articles like the other card, but only some ten characters wich may be rendered: „Your stupid younger brother [3]) Chao Pih Hiun bows „his head to the ground in reverence" [4]). In the centre of the first page is written the character 慰: „condolement".

When the offerings of the friend have been properly arranged on the sacrificial tabie by the attending servants and kinsmen, the priests stop praying and singing for some moments, and the principal mourners retire behind the curtains of the dog-kennels. The great curtains, described on page 38, are then lowered to the ground. In the mean time, the friend has, through the back-gate or a side-door of the house, entered an adjoining room, the destination of which was divulged to him by a strip of white paper pasted up on a conspicuous spot near the entrance, and inscribed with the characters 更衣所 *keng i sǫ́*: „apartment for chang-

---

1) Viz. if the sacrificer be a friend of the mourning sons. Were he a friend to the dead, he would have written „younger brother". It is, namely, an established custom with the Chinese to address the father of one's friend by the name of uncle, and one's friend by the name of elder brother. They are, also, consequent enough to call themselves nephew when they address a friend's father, and younger brother whenever they speak or write to a friend of their own.

2) 陽愚侄趙必勳頓首拜.

3) *Vide* note 1.

4) 愚第趙必勳頓首拜.

ing dress". Here he puts on mourning clothes, got in readiness by the care of the family, or, in case he is not related to the mourners by ties of blood, ceremonial dress, and waits till he is informed by word of mouth, or by the beating of a gong, that everything is ready to receive him.

Within a few moments the beating of a large drum, suspended in the hall, announces the entry of the expected guest. The large curtains are immediately raised, much music is performed, and the mourners in the dog-kennels break out in doleful outcries to rouse the attention of the soul. Four directors of ceremony receive the friend. Arranging themselves behind him, two on every side, they escort him to the sacrificial table, in front of which he is told by one of them with a clear voice to kneel down upon the floor. An other director of ceremony then hands a couple of lighted incense-sticks to the kneeling man. He carefully takes them in both his hands, presents them to the spirit with some reverential bows, and returns them to the third master of ceremony, who immediately places them in the urn upon the table. Thereupon the worshipper receives with both his hands a cup of wine. He offers it to the spirit in the soul-body by lifting it reverently up, slowly pours out the contents upon the floor by shaking the cup horizontally about with some circular motions, and then delivers the cup back to the attendant from whom he received it. Hereupon the cup is replaced upon the table whence it was taken, and refilled by the fourth master of ceremony, who holds a tankard resembling a tea-pot of tin. This ceremony is usually repeated thrice. The wine is not always poured out upon the floor, but in most cases upon some sand or straw, placed in the bottom of a basin that has expressly been provided for the purpose of keeping clean the floor.

This libation of wine, called *koàn tōe* etc. (see page 57), being over, the chief master of ceremony kneels down, and

reads in a loud but slow and rather chanting tone of voice the sacrificial document, translated and commented by us in the foregoing pages. The kneeling worshipper is then told to bow his head towards the pavement three successive times. At the third prostration, he suddenly begins to whine as if overwhelmed by a sudden fit of sadness; but immediately two of the masters of ceremony rear him up and slowly pilot him out of the hall, taking the same route by which he has entered. During the progress of the ceremony one of the male kinsmen of the dead was keeping close behind the group on the right side of the visitor [1]), kneeling down and prostrating himself simultaneously with him. This manner of acting, called *pôe pài* [2]): „to join in worshiping", is prescribed by a strict rule of etiquette; and it would be deemed a great lack of education should the visitor be allowed to worship alone.

While the visitor was thus worshiping the spirit, all his actions were minutely directed by one of the masters of ceremonies, who with a loud voice commanded him to kneel and rise, bow or march, just as a ballet-master directs the movements of quadrille-dancers. The language used was the so-called Court-or Mandarin-tongue, the well-known language of northern China which, being studied by most of the educated Chinese in order to carry on oral intercourse with their studied countrymen in other provinces, has become the speech of high-life and fashion throughout the Empire. The „sacrificial writing" was also read in that tongue. At a convenient moment it was, together with the paper money and the silken goods brought along by the friend, burned

1) The left side is regarded by the Chinese as the place of honour. Accordingly, it would be considered a breach of etiquette for a host to place a visitor on his right hand.

2) 陪拜.

in the furnace already some times spoken of, in order to be remitted through the smoke to the spirit in the Land of Shades.

A few particulars about those directors of ceremonies can not be out of place. At Amoy they are generally called *lé seng* [1]) or „masters of ceremonies", but, when employed in the rites which we are now describing, the common people use to call them *khiā toh-thaû* [2]): „who stand (in attendance) at the (sacrificial) table". In this case their number is two, four, or six, according to the wealth of the family, and they are dressed then either in plain white mourning garments, or in the rich ceremonial robes which Mandarins wear when they are in function. These robes are nearly always put on during the last day of the mass, because, then, the soul is delivered from the miseries of hell and some show of festivity, accordingly, not deemed out of place.

„The professors of ceremony" — says Doolittle in his valuable „Social Life of the Chinese" [3]) — „are employed occa- „sionally by the common people to assist them when they „please to invite them.... Their assistance is rewarded by „fees or wages, which vary according to circumstances. „Besides their food, they expect a liberal fee from rich patrons. „Those who can afford the small additional expense, invite „the attendance of a professor of ceremony when they put „on mourning for the decease of a parent, and at different „periods during the mourning solemnities. The common „people are not obliged by law to use these directors of „worship. Custom makes their employment reputable and „fashionable in wealthy and literary families. For instance, „when making a sacrifice of food to the dead, if a teacher „of the rites is at hand to instruct one when to kneel and

---

1) 禮生. 2) 企棹頭. 3) Chapter IX.

„when to rise up, when to begin doing a particular act or „to cease from doing it, everything is performed with less „confusion than though he were to act according to his own „memory or judgment of what was proper and becoming „under the circumstances. It is a portion of the duties of „the professor of ceremony to read the sacrificial ode at the „proper time of presenting a sacrifice to the manes of the „dead, to instruct the mourning family when and how to „make presents in acknowledgment of presents received from „sympathizing relatives, etc. He makes himself generally „useful and even necessary for those who endeavour to carry „out an undertaking according to the rites.

„These men, who are employed by the common people, „are quite numerous and influential. They are necessarily „literary men, of respectable connexions, of polite demean- „our, able to assume, when occasion demands, a grave and „dignified appearance; self-possessed and authoritative, else „they could not discharge to the satisfaction of their patrons „the functions of their calling" [1]).

After this short digression we return to the hall.

When the visitor has risen to his feet, the eldest son, at a loud command of the chief master of ceremonies, comes forth from behind the curtains of the dog-kennel and follows the retiring friend, so much stooped down that he seems rather to creep than to walk. About to leave the hall, the visitor turns round to the mourner, who at this very moment falls at his feet with his fore-head upon the pavement, thanking him for this expression of his friendship, affection and sympathy. But the friend, stretching his arms towards

---

1) Moreover, every governing official, from the Emperor to the district magistrate, has a professor of ceremonies, salaried from the treasury. They form a special class of literary officials, who conduct the ceremonies of the state-religion which Mandarins are required to perform on certain days of the year. They may, therefore, be called „priests of the Chinese state-religion".

him and telling him in a few polite words that the matter is not worth while at all, summons him to rise; whereupon the mourner, in the same humble attitude, creeps back into the kennel.

After the visitor has been seen out in this singular way, the drum is beaten again, to inform the mourners in the kennel that they are allowed to stop their melancholy concert. Occasionally a so-called *thih khèng* [1]) or sonorous metal plate of triangular shape, suspended like a bell on a frame, is simultaneously beaten. The servant of the visitor, thereupon approaching to the sacrificial table, replaces the offerings into his baskets to take them back to his master's home. Only one dish is left on the table, it being considered necessary that the inmates of the house should eat the contents towards the end of the day, and thus partake of one meal together with the dead. In this very chapter something more will be said of this interesting conception. Some people think it a necessary act of politeness to empty the pot wherein the offered wine was contained, and to pour sugared water into it instead, because they believe to express thereby an ardent desire that the friend may take home *sweetness*, and no bitterness, calamity or grief may result from his visit paid to the unfortunate family.

Before leaving the hall, the servant receives from one of the attendants a narrow slip of white or yellowish paper about one meter long, printed with blue characters and folded into the shape of an unbound small Chinese book of four double leaves. On the outside of the first leaf is printed the character 疏, meaning „statement" or something like this, and at the top of the middlemost of the printed pages the character 謝, „to thank", with this inscription in smaller characters on the right side: „we have received

1) 鐵磬.

„your liberal oblation, and mournfully accept the clothen „scroll and the four sorts of necessities for the Underworld „(i. e. the paper-money, the silk a. s. o.); but your valuable „present we respectfully give back." The rest of the contents of the card, taking up the lower half of a few of the first pages, runs as follows.

„The director of the mourning ceremonies, the younger „brother [1]) So-and-So who wears the mourning apparel of the „third grade, brushes away his tears, and knocks his head „on the ground.

„The unfilial eldest grand-son So-and-so weeps blood, and „knocks his forehead on the ground [2]).

„The unfilial orphan-sons, called So-and-so, together weep „blood, and knock their foreheads on the ground.

„The grand-sons, who wear the mourning-dress of the second „grade for one year (here follow the names), together weep, „and bow their heads to the ground.

„The great-grand-sons, who wear the mourning-dress of the „second degree for five months (here follow the names), „together brush away their tears, and bow their heads to „the ground.

„The nephews, who wear mourning for a year (here follow „their names), conjointly brush away their tears, and bow „their heads to the ground.

„The sons of the nephews, called So-and-so, who wear „mourning for a year, conjointly brush away their tears, and „bow their heads to the ground".

To this card, the signification of which can be easily derived from the tenor of its contents, is sometimes joined

---

1) On every day of mass-reading one of the principal kinsmen of the dead performs the functions of leader or director. In general a brother is preferred to any other relative.

2) The eldest grand-son of the dead is, in all what concerns mourning affairs, placed on a level with the sons. He has, with them, to wear mourning-dress of the first grade.

another one of exactly the same shape, but in which the character „to thank" and the inscription on the right side of it have been omitted. It is said to be presented for mere politeness' sake; and, indeed, the reader will easily discern that it betrays nothing but humble and submissive expressions of respect.

We have to follow now the visitor to the wardrobe *keng i sǫ́*, whereto he has repaired to take off his ceremonial apparel. Arrived there, he is immediately joined by the sons and grand-sons who, throwing themselves at his feet and bowing their heads to the floor, simultaneously thank him for his sympathy. This is called *pài siā* [1]: „to salute and thank." If of equal or lower rank, the friend returns their thanks in similar way; but, if of higher rank, he simply summons the mourners to rise, and salutes them by moving his folded hands up and down according to Chinese fashion. It, however, rarely prevails that persons of rank higher than the deceased come to sacrifice to the soul, and to condole in this way with the family. When the visitor has put on his own dress again and taken a cup of tea, the director of the feast [2]), either attended by the principal male mourners or not, sees him out, and accompanies him, if necessary, to his sedan-chair [3]).

The expressions, used by the Chinese of Amoy to denote the mourning-sacrifice described, are rather numerous. People

---

1) 拜謝.

2) See note 1 of last page.

3) Going to the houses where death has occurred, in order to offer there food to the deceased, is a custom by no means peculiar to the Chinese. We learn from the „Sketches from the island of Bali", quoted already on page 54, (op. et loc. cit. p. 110), that, there, nearly all the villagers, together with those who were but even slightly acquainted with the dead, use to repair to the house to condole with the family, the wives carrying baskets of rice, fruits etc. By such a visit one's body is believed to become unclean; hence one is not allowed to enter a temple before a prescribed washing has been undergone and required sacrifices have been made.

commonly speak of *pâi chè* [1]): „to arrange or set out a sacrificial offering"; but, if there are offered only a few dishes and comparatively much paper-money is burned, because the offerer is poor and the mass is thus celebrated with but little pomp, then the term *tiàu tsoá* [2]) „to offer paper to the dead", is generally used. A *chheng tiàu* [3]) or „simple, meager sacrifice", is one of the meanest sorts. It is only composed of mock-money, a few cakes, sweetmeats and wine, with no sacrificial viands at all, and oftentimes simply arranged upon the sacrificial table without being followed by the reverences of the friend who offers it. Lastly, the expressions *tsok tiàu* [4]): „to make offerings to the dead", and *tiàu song* [5]): „to offer a sacrifice during mourning", are only used in reading or literary style, and, occasionally, by pedants who endeavour to make themselves and others believe that they are people of erudition and learning.

Now, after all, but little remains to tell of the further celebration of the day. The litanies and prayers of the priests, interrupted at times by the solemn visit of a sacrificing friend, are continued in the way described on p. 58 till a convenient hour in the afternoon; the mourners make a final libation then, and invite the spirit for the last time to eat; incense-sticks are lighted, and paper-money is burned in front of the soul-body and before the deities in the *pút toâ*^{n}; and, finally, the sacrificial articles, except the sweetmeats, cakes etc., are taken to the kitchen, and prepared there for the use of the family. The priests take their meals in the oratory; but the mourners, complying with a rule prescribed by filial piety as it is conceived by the Chinese, dine on mats spread out upon the floor, each sex in their own company according

---

1) 排祭. 2) 弔紙. 3) 清弔.
4) 作弔. 5) 弔喪.

to established Chinese custom. For the attending friends and the more distant relatives of the dead, however, tables are dressed in the usual way.

So we see that the Chinese observe a custom which, in many other parts of the world, exists under similar, but slightly varying forms. Eating and drinking of one meal with their ancestors was a common act of ancestral worship with the Peruvians, who, according to P. Pizarro, brought out the embalmed bodies every day, and seated them in a row according to their antiquity. While the servants feasted, they put the food of the dead on a fire, and their *chicha* vessels before them; and dead and living pledged one another at the banquet. Of the Fijians, Seeman tells us that „often when the natives eat or drink anything, they throw portions of it away, stating them to be for their departed ancestors." Malcome says of the Bhils that always when liquor is given them, they pour a libation on the ground before drinking any; and as their dead ancestors are their deities, the meaning of this practice is unmistakable. So, too, we learn from Smith that the Araucanians spill a little of their drinks, and scatter a little of their food, before eating and drinking; and, according to Drury, the Virzimbers of Madagascar, when they sit down to meals, „take a bit of meat and throw it over their heads, saying — ‚There 's a bit for the spirit'." Ancient historic races had like ways. In the laws of Menu we have the statement that the manes eat of the funeral meal; the Roman offered a portion of each meal to his Lares, and a kindred observance is still continued in Tyrol, Old Bavaria, Upper Palatinate, and German Bohemia, where, when the time of All Souls is approaching, „in every house a light is kept burning all night; the lamp is no longer filled with oil but with fat; a door, or at least a window, remains open, and the supper is left on the table, even with some additions; people go to bed earlier, — all to let the dear little angels

enter without being disturbed" [1]). Last, in Lithuania, on the so-called jadi-feast, people invite the dead to partake of a meal with them, and do not speak a word until they are convinced that the souls have quite replenished the wants of their stomachs [2]).

People, well to do enough to afford the expenses, usually have theatricals performed during the evening of the first day of the mass. A stage or shed is set up for the purpose on a convenient spot in front of the hall, or, if it is deemed necessary, in the street, though always within a hearing and seeing distance from the soul-body. The performance is, namely, intended for the amusement of the spirit; so, play-acting is in China a piece of religious worship, like it originally was with Western ancients too. The mourners, after having changed their brownish sack-cloth garments for white cotton mourning-dress of much better material, attend also, as well as a lot of friends, kinsmen and invited guests; — moreover, a great number of loiterers and idle spectators of the lower class are usually standing around, admission being, in general, given to all who please to attend. The women belonging to the family, with a select company of female friends, are seated in some convenient retired place, or in one of the galleries of the house, as the customary laws of decorum strictly prohibit every mingling of the two sexes on public occasions.

A most popular play, considered to be peculiarly fit for the occasion, is the so-called *bók-liên hì* [3]) or „tragedy of Maudgalyayana", which renders the legendary adventures of this pretended founder of the Buddhist masses during his journey through the Hell, where, as we said on page 30,

1) Spencer, „Principles of Sociology", Part I, §§ 85, 139, 150, 151 and 153.
2) Clavel, „Histoire des Religions", book IV, ch. 3.
3) 目連戲. The word *bók-liên* represents the corrupt pronunciation of the name Maudgalyayana in the vernacular of Amoy.

he went to deliver his mother. Its performance is chiefly intended for exhibiting the tortures and sufferings of the beings that inhabit the Hell, and the efficacy of the Buddhist method of redemption, everything which Maudgalyayana beheld and experienced on his journey through that place of retribution being faithfully represented before the strained looks of the numerous spectators. For further particulars about this play the reader is referred to our recent work on annual festivals and customs of the Amoy-Chinese (see p. 21), wherein, on page 330 & foll., an elaborate account of it is inserted.

Before finishing our description of this first day of the mass, we remark that our statement on page 35, according to which the days, whereon mass is said, usually form a series with intervals of fixed though varying length, should be conceived as relating only to wealthier families. Less moneyed people use to go through the whole ritual in a few consecutive days, and to employ Buddhist priests only on the last, while the very poorest classes usually have the whole mass said in one day only, or even in a single afternoon, by one priest alone. And as to the theatrical plays, spoken of: moneyed families, who can bear the expenses, have them, at all events, performed on the third day of the mass and on the last, as will be seen from the two following chapters.

The ceremonies connected with each of the following days of mass-saying do, by no means, differ much from those of the first day. They merely consist of a series of sacrifices, prayers and chants, offered and repeated as described in the present chapter; but the ceremonies that have for their object the evocation of the spirit and its pacification in the soul-body are, of course, not repeated. Only the third day and the last greatly differ from the other days, so that a separate description of each is necessary. By the way we note, that,

during the whole period of the mass, a small bowl of cooked rice is, with a few edibles besides, placed every day upon the sacrificial table in the hall. This food is intended for the special use of a certain imp, that, according to popular belief, is furnished by the God of the Hell to guide and pilot the soul wherever it might go, the roads of the world beyond being very dark and most difficult to find out. A small chop-stick is also kindly furnished, by which the imp may put the food into its mouth. The members of the bereaved family are, in general, very anxious to propitiate the good-will of that being, because they fear that, when irritated, it will maliciously lead the soul astray, and so compell it to roam about as a destitute hungry ghost. They also burn some mock-money from time to time, to give it available supplies of spending money. The bowl of rice is so small, not only because the imp is supposed to be a dwarfish being, but also for economy's sake, as a strange prejudice forbids people to eat of the contents. These are, accordingly, cast away, or given as food to the swine.

CHAPTER III.

The third day.

The third day of rites, called *sam sûn* [1]) or „third decade", is devoted to the dead, theoretically, by the married daughters, but, in reality, by the sons-in-law, as it is they, of course, who defray the expenses. It is celebrated with more than ordinary pomp and display. All the friends and nearest relatives attend the solemnities then, if practicable. With the very rich it sometimes occurs that the daughters, instead of

1) 三旬.

conjointly defraying the expenses of one day only, have each at own cost a day celebrated for the benefit of the dead.

It is customary for the family of every son-in-law to present to the mourning family, on the first day of the mass, two paper representations *en bas relief* of mountainous landscapes covered with tinfoil, one of natural or silvery colour, and the other coloured to resemble gold. They are called *tsa-bo̍ kiáⁿ soaⁿ* [1]: „mountains of the daughters", and suspended on the walls of the hall as ornaments. Sometimes small paper images of men, cattle, trees, and houses are contrived upon them; and, then, they usually represent the twenty-four examples of filial piety of Chinese moralists: a very appropriate ornamentation, as the fundamental principle of the mass is that very filial piety itself (comp. p. 31). At the close of either the third or the last day of the mass they are burned up with great lots of mock-money besides, the leading idea being that they will pass through the smoke into the World of Shades, to enrich there the spirit with mountains of real gold and silver.

Priests are almost always engaged on the third day to recite their litanies and prayers in the usual way; but curious it is that they must also perform then the parts of jugglers, for the divertisement of both the spirit and the mourning family. At a convenient hour in the afternoon the altar of the oratory, with the images of the gods that parade on it, is removed to a spacious spot, or any public square in the vicinity of the house. Thereupon the effigy of the dead is ceremoniously placed in a sedan-chair expressly made for it out of bamboo splints and paper, and thus carried to the spot, while the people of the environs, greedy of an opportunity to amuse themselves, flock together on the spot. Cups of tea, fruits, cakes, and more such-like dainties are,

---

1) ○ 婦囝山.

with lighted candles and burning incense-sticks, placed on tables in front of the gods and the spirit in the soul-body, in order to enable them all to refresh themselves whenever they might please; the relatives, wearing mourning apparel of white cotton cloth, appear on the spot; and, a wide circle having been cleared around the priests to let the gods, the spirit and the mourners enjoy a free prospect over the spectacle, the representation begins.

The jugglery of the priests is a mere playing with turning cymbals, not unlike that which can be witnessed on most of our European fairs. Those cymbals, which resemble our common plates, are balanced each on the point of a perpendicular stick placed on the palm of the hand, the nose or the head of the performer, and so caused to spin round very fast. Frequently I saw a priest cause that perpendicular stick to stand erect on the extremity of an other stick which he held in his hand, or even in his mouth, in horizontal position. At times the performers toss their spinning cymbals up into the air, catching them, on falling, on the upper point of the sticks; or, also, fling them away over the street and cause them to roll back by themselves: a performance truly admirable for the dexterity and cleverness with which the cymbals are made to revolve so fast. This cymbal-play is called *lāng lâu* [1]) or *lāng nâ-poáh* [2]): „to play with cymbals"; *hi*^{n} *nâ-poáh* or *hiet nâ-poáh* [3]): „to toss up or fling them"; *thuh poáh* [4]): „to support them" (f. i. on the palm of the hand); etc. Occasionally more tricks are performed; but, as we are not writing a treatise on Chinese jugglery now, we need not expatiate on them.

When the time to close the representation approaches,

---

1) 弄鐃. 2) 弄鐃鈸.
3) 棄鐃鈸. 4) 托鈸.

the priests give a last proof of their dexterity by throwing cakes, pastry, oranges, pieces of copper money, a. s. o. up into the air, and catching them, as they fall, one by one in various ways, to toss them immediately up again. Finally, they let all those desirable things successively drop among the bystanders, causing, in this way, a great tumult and much hilarity, as children, and even full-grown persons, fall down and emulously tumble over one another to scramble for them. The soul-body and the images of the saints having been brought back to their original seats in the house, a great part of the night is passed with theatrical performances or, often, with puppet-shows, which, in China, are usually exhibited for the special amusement of females.

CHAPTER IV.

The last day.

The last day of the mass, the most important and interesting of the whole series because, then, the decisive battle against the infernal powers is fought out by the priests in behalf of the soul, is characterized by a succession of curious rites and practices partly odd enough to remind us of the well-known French proverb: „du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas." We will treat of them one by one, in order to avoid confusion.

§ 1. *The erection of a flag-pole.*

In the very early morning of the day, or in the evening of the day before, a long pole is fixed in the earth in front of the house. Then a bamboo is provided, and a long rope

tied on one of its ends, while on the other end an ornament of bamboo and paper, having the shape somewhat of a small crinoline or farthingale, is suspended, with a long streamer underneath. One end of a long cord, which, like a European flag-halliard, passes through a pulley near the top of the pole, is thereupon tied around the centre of the bamboo, and this bamboo hoisted up to a few feet from the top of the pole, the rope fastened to one of its ends serving to keep it in a somewhat erect position. The said streamer, affixed to its other extremity, is called *hoan* [1]) and made of white cloth, in imitation of the colour of mourning. It is inscribed with the characters 南無十方常住佛法僧三寶, which constitute an eulogic sentence in honour of the Buddhist trinity, and may be rendered: „Ave Bud-„dha, Law and Priesthood, three jewels always excellent „throughout the ten regions [2])".

The streamer is hoisted to promote the general benefit of the environs, as it is believed to spread the blessings, which result from its effecacious laudatory inscription, far around. Every hierarchical sect is anxious to exagerate beyond measure the merits of religious formalities, mechanic rites and prayers, as the people is thereby easily reduced to religious dullness, clerical captivity of mind, and sacerdotal subjection. So it was always with the Catholic Church; so has it always been with the most hierarchic branch of Buddhism: Lamaism, of which many tenets and religious observances have found their way to China. Hence the mechanical recitations of prayers, and the use of prayer-engines there, among which the flag described plays a prominent part.

Undoubtedly it has been borrowed from the Lamaistic

---

1) 旛.

2) Viz. the eight points of the compass with the zenith and the nadir. As to that trinity, comp. p. 25.

Church. „Die Segensbäume (Tib. *Dar po tschhe*)", says Koeppen [1]), „Masten oder lange Stangen, an denen Gebets-„flaggen, sogenannte Glücksschärpen mit der Inschrift *Om „mani padmê hûm* [2]) befestigt sind. Ueberall, wohin der „Blick in einer tibetanischen Landschaft schweift, auf Felsen „und Bergesgipfeln, auf Mauern und Thürmen, auf den „Dächern der Häuser, auf öffentlichen Plätzen, am Ufer der „Flüsse, in Gärten u. s. w. wehen und flattern sie; denn die „Errichtung einer Gebetstange ist ein höchst verdienstliches, „heilbringendes Werk, da die Bewegung der Gebetsformel „durch den Wind eben so segensreich ist und dieselbe Kraft „hat wie deren Bewegung durch die Lippen, und dieser Segen „der ganzen Umgebung, zunächst aber dem Errichter, zu „Gute kommt."

The erection of a *hoan* is, however, connected with an other object yet. It is to serve the spirit of the dead as for a ladder, to ascend to the Heavens. On a convenient hour of the day, so priests and laymen surmise, the soul will climb up the pole and mount the bird Garuda, which, flying to Nirvana, will convey it out of the world of misery below. This aerostatic journey is represented already beforehand on the top of the pole by the paper likeness of a bird, which bears on its back a small human effigy of the same material.

Garuda is the vehicle of Vishnu, the second person of the Hindu triad. This triad is composed of Brama, the creative power; Vishnu, the preserving power; and Siwa, the destructive or, rather, reproducing power of the Universe. Garuda is a being half eagle or vulture, half man. Bestridden by Vishnu,

---

1) „Die Lamaische Hierarchie und Kirche"; book IV, page 303.

2) I. e.: „O gem in the lotus, Amen". This phrase refers, perhaps, to Avalokitesvara, the Chinese Goddess of Mercy Kwan Yin (see p. 29), who is often represented sitting on a lotus-flower. It also means: „O Lingam in the Yoni, Amen". In Tibet it passes for a prayer of extreme efficacy.

it cleaves the airs with proverbial celerity; it is mighty enough to fight dragons and serpents, and has a lot of epithets illustrative of its powers. Vishnu granted to it the power to destroy sinners, unbelievers, snakes, and dragons; and so the bird grew to be, in a continued allegory of the conflict between Vice and Virtue, the destroyer of the bad, and the incarnation, the deified hero of the good. With these attributes it passed from Brahmanism into the Buddhistic church. Here it, accordingly, appears as „coadjutor of all „virtuous, sin-subduing efforts, as the vehicle of the chasten- „ing and triumphant party, and conveys him, on the wings „of the winds, to the regions of eternal day" [1]). Hence we find its image upon the pole, from which it is supposed to carry off the soul to happier regions.

In the modern masses of Chinese Buddhism Garuda has, however, been completely supplanted by the stork or crane [2]), which always played an important part in the mythology of the Chinese. This bird being reputed to live more than two thousand years [3]), it was rather natural that the dignity of aerial courser of the souls on their way *to immortality*, which people learned to know as the legal appertainment of the nebulous Garuda, was devolved upon their more popular crane.

§ 2. *Arrangements for the future convenience of the dead.*

In the morning of the last day of the mass a house with

---

1) Edward Moor, „the Hindu Pantheon"; p. 342.

2) 鶴, *Grus montignesia.*

3) „The Crane, when a thousand years old, turns blue; and, when two thousand „years old, turns black". Vide 古今注: „Commentaries on the past and the present", a work of the fourth century; chapt. II. Liu Ngan also pretended that „the crane lives a thousand of years": see the seventeenth chapter of the „Records of the Great Light", the work mentioned already on page 10.

court-yard and premises, made of bamboo and coloured paper, is provided, and placed on a convenient spot in the hall, or, if it should occupy too much place, in the street, near or opposite the main-entrance. With the rich it is, in general, well elaborated, and perfectly looking like a real house in miniature. The painted walls resemble the common Chinese walls of granite or brick; inscriptions on long strips of red paper are pasted on the doors and door-posts, and a sign-board, displaying some written characters, is placed above the lintel. A very common inscription on this board is 餘慶堂: „hall of superabundant felicity." Paper representations of chairs and tables; of an altar with images of the gods, ancestral tablets, candle-sticks and censers; of beds, lamps, lanterns, and, in general, of every piece of Chinese furniture, are to be seen in the house, each thing in its appropriate place; together with a lot of paper likenesses of servants and, occasionnally, of even a secretary and a master of ceremony, which all are to supply the want of the soul of human companionship and services.

When everything is ready, a set of ordinary sacrificial articles are placed in front of the paper house to propitiate the God of Earth, who is the natural protector not only of the soil, but also of houses and landed property [1]). Owing to the fact that this deity belongs to the Taoist Pantheon, the Buddhist priests, who officiate that day, do not administer the sacrifice, but let it be offered up by the inmates of the house themselves, who do not neglect performing a good deal of libations, prostrations and incense-offerings. At Cheribon, people use to draw up a written deed of ownership in imitation of those which the Colonial Government emits, have it stamped by the priests with the seal of Kwan

1) A detailed monography of this deity can be found in „Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezen", page 118 seq.

Yin, the Goddess of Mercy, and put it into the hands of the soul-body — a custom which, in analogical form, may, perhaps prevail in China too, though I never witnessed it there. And' then, while the priests conjointly recite and chant some appropriate occasional litanies, the effigy of the dead is ceremoniously placed in its sedan-chair (comp. p. 77) and carried to the paper house, to be set up in it with required formalities. Most people prefer, however, to place a smaller figure of the dead in the paper house, as, in general, this is not high enough to contain the soul-body. By the way it may be noted that the sacrificial articles, which were offered to the God of the Earth, are, in accordance with an established custom, taken along as an emolument by the workman who made the paper house, as soon as the god is judged to have feasted long enough upon them.

As the reader will, no doubt, have apprehended already of himself, that paper house, or „house of the spirit" *lêng chhù* [1]) as the people of Amoy call it, is, like nearly all the paper imitations of things that play a part in the mass, to be burnt towards the close of the day for the laudable purpose of providing the dead with many useful articles of value in the Western Paradise. But all the paper objects described are not deemed sufficient yet to secure a happy and honourable position to the soul. It is the duty of the relatives to put it in possession of treasures and treasuries also. Great quantities of so-called „treasury-money" *khò chîⁿ* [2]), that is to say, numerous bundles of paper sheets with long scolloped incisions, supposed to represent a value of myriads of cash each, are provided for the purpose, together with baskets full of the silver and golden ingots described on page 63 of this paper. Some families prefer to put all those valuable things into chests of bamboo and paper, on the

1) 靈處. 2) 庫錢.

outside of which the name of the dead is written, in order to prevent them from falling a prey to spirits that are not entitled to lay hold on them.

People are, moreover, sagely convinced that the said „treasury-money" will require treasuries, wherein it can be properly stored up. Accordingly, they have a few of those buildings made out of bamboo and paper, to be burned, like the paper house described, towards the end of the mass. And in order to let the soul properly know what they are designed for, a paper imitation of a board, displaying the inscription 庫房 or „treasury", is dutifully affixed above the main-entrance of each. Neither can a servant for the proper management of all the pecuniary affairs of the dead in the Paradise be properly done without. Accordingly, a bamboo and paper diminutive representation of a human being is procured, and thoughtfully set up on a table near the furnace which the reader knows already as receptacle of the paper money that is burnt in behalf of the soul, the object being to enable it to exactly know both the quality and quantity of the valuables offered. During a part of the day a few eatables and a cup of tea, occasionally with a couple of lighted candles and some burning incense-sticks besides, are charitably arranged on a table in front of the puppet, it being expected that it will need those things for luncheon on its road to the Paradise. The image passes by the name of *khò koaⁿ* [1]: „treasurer", or *khò-chîⁿ koaⁿ* [2]: „administrator of the treasury-money".

A lot of quadrilateral truncaded pyramids, each made out of white paper pasted on a frame of bamboo ribs, are, moreover, procured by the family, for the purpose of providing the deceased dear one with mountains of real gold and silver. In general they are a little more than two feet high and,

---

1) 庫官. 2) 庫錢官.

each, standing on four thin legs of bamboo, their tops being adorned with a few ornamental figures likewise made of bamboo and paper. Being believed to be transformed into precious metal if they are, in the usual way, conveyed to the Land of Shades by means of fire, people call them, already beforehand, *kim soaⁿ* [1]) and *gûn soaⁿ* [2]) or „mountains of gold and silver", and past a small slip of gilt or silvered paper on the frontside of each, that the soul may know whether it has to do with a golden or a silver one.

Those pyramids are, among well to do people, usually provided to a number of many dozens. Along with the paper house and the treasuries they are, in many cases, exhibited in the hall or the premises of the house already since the very first day of the mass; but especially on the last day a great parade is made of them. People are very fond of placing them by files in the street, on both sides of the main-entrance, whenever mass is said, and like much to put a lighted candle in each of them as soon as night comes on, because, then, the whole front of the house looks as if illuminated by numerous pyramidical lanterns.

§ 3. *The entertainment in honour of the pretas.*

The ceremonies performed during the forenoon of the last day of the mass do not differ much from those of the other days. The priests recite their prayers, and chant their litanies, alternately before the soul-body and the deities in the oratory; the mourners worship the dead as usually with the customary prostrations and reverences, and some reluctant friends come to make sacrificial offerings still. The afternoon and the evening are devoted to the general entertainment of the pretas (see p. 20 foll.)

---

1) 金山. 2) 銀山.

A proclamation is put up in some conspicuous place, informing the destitute and hungry spirits that a meal will be ready for them at a stated hour of the evening of that day. It, moreover, invites them in neat and polite language to come and attend the feast, but, in the same time, exhorts them to behave themselves like well-bred and fashionable people, lest penalty should be imposed on them by a certain divine director of the feast, whom, below, the reader will meet with again. And, when the night comes on, a lantern with a lighted candle in it is raised by means of a rope and pulley to the top of the flag-pole in front of the house (§ 1), the object being to light all the pretas of the environs to the dwelling where the inmates so charitably intend to entertain them. Some people think it eminently desirable to hoist up the lamp already in the evening before, that the spirits, which might happen to be in the vicinity then, be also properly informed of the virtuous intention of the family. This all is, however, done in behalf of the spirits of the land alone. Those which live on and in the water ought to be evoked in a special manner.

Mostly, some Taoist priests are engaged for the purpose. Accompanied by some of the mourners, a band of musicians, and a few coolies who carry a number of small earthen bowls that each contain some oil or preparation of pitch wherein a wick is swimming, they repair to the edge of the nearest running water, or, at Amoy, which is a sea-port, to the nearest jetty on the shore. Arrived on the spot, they have each bowl placed in a cheap earthen vessel, around the brim of which paper imitations of the lotus or some other flower are affixed; and thereupon the lamps are lighted, with the vessels placed on the surface of the water, and so allowed to float off. Small lanterns of paper and bamboo that, each, have a lighted candle within and are planted by means of a short stick, attached underneath, in some sand or earth which has been placed in

the bottoms of the vessels, sometimes take the place of those lamps described. When the vessels are floating away, the priests repeat certain incantations, beat their gongs and cymbals, and blow their horns, all to inform the spirits that they are desired to have themselves lighted to the place of entertainment. And, meanwhile, some appropriate pieces of music are performed to refresh them with dulcet tones, and many reverences made by the mourners to salute and welcome the expected invisible guests. Finally, some paper mockmoney is burned, and the procession thereupon returns home, every body feeling convinced that the water-spirits come closely behind. Accordingly, some of the attendants carry each a burning lantern along in the train, in order to aid them in finding their way. This curious ceremony, which is performed especially for the convenience of the manes of persons drowned or died abroad, is called *pàng tsúi-teng* [1]: „to launch water-lamps."

Meanwhile, an abundant meal is prepared in the premises, or, if these are not spacious enough, anywhere else in the vicinity of the house. A scaffold or platform, called *kǫ̀ pîⁿᵍ* [2] or „stage for the destitute," is erected there, and covered with eatables of every kind, quantity and quality being proportionate to the wealth of the family. Even some bags of uncooked rice are usually to be seen on or about the stage. Earthen or paper chop-sticks are also kindly furnished, by which the unfortunate spirits may put the food to their mouths. On the platform is placed the paper image of a divinity, whose duty is to keep the hungry sprites in restraint, and to detain them from quarreling and fighting for the food. Some call him *Tāi chiòng iâ* [3]: „Great All-father", or *Tāi sū iâ* [4]:

---

1) 放水燈. 2) 孤棚.
3) 大衆爺. 4) 大士爺.

„Father-Grandmaster"; but the names *Kúi ông*[1]): „King of the Ghosts", and *Phó-tō kong*[2]): „Lord of the General Passage", are more commonly used. As to this last name, the reader will find an explanation for it in the note on page 21 of this paper. According to some, the deity in question is an incarnation of the Goddess of Mercy, Kwan Yin; hence it comes that he is sometimes represented with a diminutive image of this divinity upon his head. Some plates of vegetables are placed before him to satisfy the wants of his stomach; but meat is not given him, because Kwan Yin is a Buddhist goddess, and the Buddhist sect detests and disapproves the use of animal food.

On a convenient spot near the platform is sometimes exhibited a small sailing-vessel, made out of bamboo and paper and properly equipped with the necessary paper crew, as also a paper and bamboo sedan-chair with diminutive bearers of the same material. Those things have been procured for the accommodation of the sprites that, after the entertainment, should perhaps have to travel far before arriving at their World of Shades; that is to say, in plain language, they are to be set on fire towards the end of the ceremony, the sailors and chair-bearers being believed kind enough to pilot through the invisible regions any spirit that might intrust its frail existence to their care.

As the appointed time of the entertainment draws nigh, the priests, who administer the feast, place some burning incense-sticks before the image of the said King of the Ghosts, and, in front of the platform, make some reverences and prostrations towards him. This they do in order to invite him to enjoy the meal arranged before him, as also to beseech him to properly mind his duty with regard to the disorderly and quarrelsome among the ghosts. The principal mourners, coming behind

1) 鬼王. 2) 普度公.

the priests, then kneel down and prostrate themselves also. Lighted incense-sticks having subsequently been put into the dishes designed for the spirits, the mourners turn again to the platform, kneel down one by one before it, and, bowing their heads three times to the ground, invite the starving sprites to devour the food, while the priests mount a low platform of boards that has been built up in front of the *kǫ̆ pîⁿᵍ*, and take their positions there on stools behind some tables, in order to recite the invaluable incantations which they pretend to possess the miraculous power of infinitely multiplying the sacrificial articles set out. Beating their drums and ringing their bells they burn some paper charms, intending to convey informations to the Buddhas in Nirvana of the good work going on in the terrestrial regions; the mourners set fire on a great quantity of mock-money and paper imitations of clothes, in order to provide the spirits with spending-money and raiment; and, in the end, a signal is given by a gong that the spirits are deemed to have had time enough to fully appease their hunger. On hearing the sound, the crowd of beggars and idlers whom a „general-passage feast" never fails to draw round the house, tempestuously rush in upon the platform, snatch away what they can lay hold of, and scramble for the offerings with much noise and tumult. This is called *chhiúⁿᵍ kǫ̆* [1]: „to plunder the destitute." The paper boat and the sedan-chair are, at the same time, sent out to the invisible regions by means of fire, while the King of the Ghosts is made to join his disembodied subjects in the Land of Shades by the same expedient.

Mere charity towards the unhappy destitute spirits is, by no means, the principal spring of that bountiful entertainment. It is rather an ingenious method, invented to influence the spirits for the benefit of the dead, it being believed that,

---

1) 搶孤.

when they are not propitiated and satiated, they will molest the deceased dear one, or, at least, maliciously snatch away his food, money and raiment. Some people think it very desirable to let the dead make the acquaintance of the sprites on the scene of the entertainment. Therefore, they carry the sedan-chair with the soul-body to the spot, convinced that the hungry spirits, whenever they should afterwards behold the well-known shade to which they were indebted for so bountiful a meal, will not neglect to be kind to it and, thankfully, never will refuse to live with it on good terms.

The general feeding of the pretas on occasion of a mass is, at Amoy, called *phó͘ to͘*[1]) or „universal passage," viz. to the place of entertainment. It is a mere copy on smaller scale of the brilliant and popular autumnal festival of the seventh month, which, on page 21, has been already referred to.

The described ceremonies in behalf of the pretas are almost always performed between sunset and midnight. This is because the spirits are believed to dislike the day-time, as the influences, which then prevail, are more powerful than those of the night, which spirits are, naturally, subject to. Accordingly, if the ceremonies designed for their special benefit should be performed during the day, the spirits would not be able to overcome the influences of the light and, in consequence, be absent. So, also, the performances should close by midnight, because, then, the light which was decreasing since the last midday, begins to gain ground again, and compells the spirits to retire.

§ 4. *The performance of an act of benevolence.*

Much time has been spent already upon the performance of sacrificial rites; many prayers have been said for the soul,

---

1) 普度.

and numerous eulogies were chanted in honour of the gods. But no meritorious act of charity has yet been performed fit for prevailing upon, nay compelling the Buddhas to bestow their blessings and favours upon the deceased. The kinsmen, on the last day of the mass, endeavour to fill this blank by saving the life of an animal.

The first of the five great commandments, or rather cardinal virtues (*Pantschaçila*), of the Buddhist church forbids to kill any living being. Compassion, charity and benevolence towards everything that is endowed with life (*Maitri*) is, accordingly, the sublime principle whereon all the other moral precepts of the sect are grounded. Christianism teaches to love one's fellow creature as one's self; Buddhism extends its doctrine of universal love even to the least insect. Christ taught by his example that the most eminent love, which can be shown, consists in giving one's life for mankind; Buddha ordered his disciples to sacrifice their lives even for carnivorous beasts. Westerlings will, perhaps, disdainfully look down upon such tenets, and consider them as mere extravagances of oriental over-excited mind; yet nobody can deny that, among all the predominant religious sects of the globe, Buddhism alone has always refrained from destroying human life, and never wilfully and knowingly caused human blood to flow.

Where destruction of life is deemed an execrable capital sin, saving and sparing life must, naturally, be made a very great merit of. Hence it is no wonder that an act of benevolence towards a living being is performed by our Chinese Buddhists on a day when the favour of the Buddhas is for them of very high concern: when their beloved dead kinsman is to be freed from the hold of the Hell. Wealthy families purchase a pig, or, in sea-ports where Europeans use to have horned cattle butchered, even a cow [1]); those who are not so rich buy a goat, a goose or

1) It is a general rule, with hardly any exception, that the Chinese eat no beef.

duck, a hen, a fish, or some other cheap animal; and nearly all have the object of their charity brought to the monastery of the priests who are employed to officiate during the mass. There it is placed under the care of the resident monks who promise to support it as long as it may live, provided the required food be regularly furnished, or a certain stipend be monthly or annually paid for its board. So it comes that, in almost every large Buddhist monastery, there is a place where cattle and poultry of every kind are kept, as also a fish-pond full of large fishes, eels, and tortoises, which the inmates of the building will not allow to be used for food on any consideration. When one of the greater animals dies, its owner is duly informed of the case, it being believed to be very important for him to know whether his vow have been properly fulfilled, and whether he be, in consequence, cleared from his liabilities towards the gods.

It is, however, not absolutely necessary to transfer the care for the animal in question to a monastery. Many people prefer to nourish and support it themselves in their own houses, until it dies a natural death. Some try to prepossess the Buddhas in favour of the beloved deceased by allowing small wild birds, expressly bought for the purpose from poulterers, to escape. Others buy a lot of fishes or eels from the fish-mongers, and turn them into their native element, etc. These acts, commonly called *pàng sing* [1]: „to set free life", are usually attended with music and the burning of a large quantity of incense and mock-money, while both priests and mourners solemnly and fervently solicit for the intervention of the Buddhas in behalf of the dead.

The good-will of the pretas towards the deceased having been propitiated now by a bountiful meal, and the Buddhas being in ecstasy in consequence of the meritorious act of

---

1) 放生.

charity, the sacrificial offerings in the oratory, and the humble prostrations of both priests and mourners during a long series of days — the decisive battle against the infernal powers may be safely entered upon with much hope of success. The drama of the delivery of the soul is subdivided in three acts, or, rather, farces. The first represents the conquest of the priests over Hell, the second the passage of the soul over the infernal bridge, and the last its transportation to the Western Paradise. We will attentively follow the priests on their way through those important rites.

§ 5. *The destruction of the Hell.*

The ceremony by which the soul of the dead is rescued from the Hell by priestcraft is called „to beat the Hell": *phah tē-gék* [1]), or „to take the (infernal) city": *phah siâ*^{ng} [2]).

A paper representation of the Hell, much reminding of common Chinese city-walls and procured already beforehand by the family, is set up anywhere in the hall on a convenient spot. If it is of first-rate quality, then the punishments, inflicted in Hell on the wicked souls, are represented in it by small paper imitations of disembodied spirits, devils, implements of torture a. s. o. Chanting and reciting appropriate liturgies and canons, the priests then march slowly and solemnly round those paper walls, their voices being in perfect accord with the sound of some musical instruments, wooden skulls, and drums. Their chieftain, who walks ahead, holds a kind of crosier in his hand, and, at times, brandishes and sways it solemnly, this manœuvre, in the estimation of the Chinese, indicating great majesty and dignity. After a while he knocks the paper hell to pieces with his instrument, thus affording an opportunity to the soul of escaping. Finally,

---

1) 樸地獄. 2) 樸城.

the fragments are carried off, together with the images, and all is cast into the furnace to be reduced there to ashes.

As a paper representation of the Hell is rather dear, some people, fond of observing the sage rules of economy, limit themselves to the use of a few common tiles or bricks. These are placed on the ground to form a square; thereupon the paper images of infernal beings are set up in the midst, and, in the end, each of the stones is broken to pieces by a stroke with the crosier. The effect in both cases is, of course, the same: — the soul, availing itself of the confusion caused around it by the powerful staff, escapes, and is thus released from the hold of the King of Hades and his cruel underlings.

Here are a few particulars concerning that crosier, its origin, and the part it plays in actual Chinese Buddhism.

Shakyamuni's church, teaching that the highest stage of wisdom, perfection, and happiness consists in disengagement from material life and good (comp. page 23), could not but become an agglomeration of monasteries, instituted for the express purpose of better enabling mankind to proceed on the path to Nirvana or the eternal state of not to be. Indeed, a true disciple of Buddha dislikes material good. He not only renounces the world, but, also, wears his life away in absolute poverty. He begs his daily bread; he is a Bhikshu or mendicant-friar, and lives upon alms alone.

The outfit of the Bhikshu was, to the Church, always an object of special attention, and the subject of the most scrupulous rules. The beggar's staff, used for knocking at house-doors, originally was the most indispensable part of it. Making, as it were, the Bhikshu or holy man *par excellence*, it was the emblem of true Buddhistic perfection, and the key to the eternal state of unconsciousness which every true son of Buddha aspires at; moreover, it was soon supposed to have the power to resist and counteract all pernicious influences, which keep away a man from the

road to the said everlasting state of bliss. Yet, it does not lead the Bhikshu, who carries it, alone to Nirvana. It also enables him to release souls of others by his own meritorious life; — no wonder, therefore, that the beggar's staff plays the part of a key to Hell in the hands of modern priests, who are, or, at least, profess to be, mendicants and beggars.

The beggar's staff, *khakkharam* or *hikkala*, is, now-a-days, hardly ever to be seen in the hands of a Bhikshu. In the South it has been supplanted by an umbrella, and in the dominions of Northern Buddhism, China included, begging by custom has much fallen into disuse. But, in Tibet and Mongolia it still appears in processions in the hands of the Great-Lamas, reminding then of the crosier of Roman-Catholic bishops. As key of hell, it is, at Amoy, called *sek thng* [1]): „the tin or pewter staff," even though it be made of any other metal, f. i. tutenague or brass. And, as to its shape: its blade, cast *à jour*, much resembles a leaf, and is attached on a wooden handle, the length of the whole instrument not being under a man's height [2]).

---

1) 錫杖.

2) Such a key of hell, being the dread of infernal demons, is, in consequence, supposed to have the power to dispel them, together with all the evils which their presence causes. Therefore, elderly females sagely wear silver hair-pins, shaped like a *sek thng*, in order to be preserved from infernal attacks. Usually four small silver figures, each representing a stag, a tortoise, a peach, or a stork, are attached to the head of such hair-pins by means of small rings, it being believed that those things prolong the life, and promote the happiness of the person who wears them. As for the reason of this: the stag has, in China, always been an emblem of longevity and joy. The famous philosopher Liu Hiang 劉向, who lived in the fourth century before our era, stated in his „Traditions on the arrayed Genii" 列仙傳 that the animal turns blue after a thousand years; and Pao Phoh Tsze 抱朴子, the renowned Taoist author of the fourth century, told that it is able to live a thousand of years, and turns white after five-hundred years. Moreover, the animal became a symbol of both joy and prosperity because its name *lók* 鹿 also means delight 樂 and large income 祿. And, as to the tortoise: the Chinese people,

§ 6. *The passage over the bridge.*

The soul, after having been so successfully delivered by the conquest of the priests over Hell, encounters a great difficulty yet on its way to better regions. With devils and torturers at its heels, it has to pass over an infernal bridge which alone can put it quite out of the reach of its cruel pursuers. According to the Chinese Buddhists, the Hell consists of several compartments which every infernal being has to get through before it can be reborn into a happier state. Imagination has placed bridges at the outlet. A popular description of the Hell, written in recent times, and entitled Yuh Lih [1]) which may, perhaps, be rendered „the Perfect Demise", contains the following particulars concerning those bridges. „The King of the revolving wheel in the tenth „compartment (i. e. who controls the migration of the souls through the different hells) resides in the Realm of Darkness, „in a place which faces the East and is just opposite the „five muddy streams of the world. There have been built „six bridges, one of gold, one of silver, one of jade, one of,

---

having observed that this animal can, indeed, attain a remarkably high age, was always fond of dilating on its longevity, and narrated divers marvellous tales with regard to it. The famous Liu Ngan of the second century B. C., who was introduced to the reader on page 10, even pretended (see chapt. XIV of his „Records of the Great Light" mentioned on page 10) that the tortoise could live three thousand years. Last, the stork and the peach were likewise favourite emblems of longevity for reasons that have been developed already respectively on page 82 and 43. It has, however, not been noted yet that the stork is, moreover, considered to be an animal of auspicious influence, because its name *hók* 鶴 also means „happiness, prosperity" 福.

The Chinese think it very desirable to have the described hair-pins made during a year which has an intercalary month, because such a year has thirteen months instead of twelve, and is, in consequence, believed to be able to aggrandize the power of the pins to prolong the life of the wearer.

1) 玉歷.

„stone, one of wooden boards, and the bridge over the river „of dilemma [1]), for the special control of the spirits and souls „that, coming from the other compartments, arrive there. „There they are sorted out; and it is decided in details which „place of the four Great Continents they shall be sent to, and „whether they shall be reborn males or females, live long or „die young, be persons of wealth and consideration, or poor „and vulgar people, everything being thereupon minutely „recorded."

Now, it is the duty of the priests to aid the soul in getting over one of those bridges. And with the greatest carefulness they are to act, for any soul that has not yet expiated all its crimes, or for the sins of which no sufficient atonement has yet been made by Buddhist priesthood, must infallibly tumble down into an abyss underneath, full of snakes and crawling, serpent-like vermin. A kind of mock-bridge, consisting of some boards placed on stools, or of a common long bench without back, has, already beforehand, been made anywhere in the hall, to represent the bridge over which the soul has to pass. A railing of bamboo and cloth or paper is contrived on each side, and a clothen covering sometimes put over it by way of roof. As soon as the ceremony of destroying the Hell is over, the priests turn themselves to the bridge, and solemnly walk a few times around it, reciting litanies and formulas. The sound of the cymbals and gongs increases to its very climax; horns are blown with vigour, and the head-priest brandishes the key of hell around his head and over the bridge with majesty, in order to frighten away the demons that might lie there upon the watch for evading souls. On a sudden a person with painted or blackened face, accoutred as a ghost according to Chinese imagination-dresses, appears on the scene. Hastening towards a priest who stands

---

1) 奈河橋.

near one end of the bridge, he receives a sheet of written paper which states that the required ceremonies have been duly performed and no infernal demon is, accordingly, entitled to dispute to the soul the passage over the bridge. He keeps it up with both his hands, as if to let the whole invisible world read its contents, walks slowly over the mock-bridge, and delivers the passport to an other priest, who, for the information of the other world, immediately burns it in the furnace. Thereupon the mock-ghost disappears as suddenly as he has come. In many cases such a guide for the manes of the departed does, however, not appear at all, his part being performed then by the priests themselves, who's chief, walking ahead, clears the way for the spirit by brandishing his powerful crosier with awe-inspiring majesty.

The rite described is called *kè kiô* [1]): „to pass over the bridge." Jesters say that, properly speaking, the bridge should be burned immediately after the close of the ceremony, in order to prevent the demons from further pursuing their escaped victim. But, whether this sage precaution should really be an intrinsic part of the rite or not, it is, at all events, neglected, perhaps because people consider the whole ceremonial not worth the destruction of even but two or three wooden boards.

It is certainly worth notice that the religious myths of various peoples have the idea of an infernal bridge in common with the Chinese. Every reader has heard of the bridge Es-Sirat, finer than a hair and sharper than a sword, which is built over the Mohammedan hell. The Jews likewise believed in the existence of a similar bridge, and so did, according to Tylor [2]), the adherents of the Zarathustrian

---

1) 過橋.

2) „Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization," chapt. XII.

religion, the Scandinavians, the Karens of Birmah, the Idaan of Borneo, and the American aborogines, those of Greenland included. Even the inhabitants of Formosa are convinced that a better world beyond the grave can only be attained by passing over a bamboo, which, however, breaks under the weight of the vicious and wicked [1]). After all, the Chinese River of Dilemma, so called, perhaps, because the souls, arriving there, do not know what way they will be condemned to take, bears a striking resemblance to the infernal Styx of ancient Greek mythology, the dreadful river Vaitarani of the modern Hindu, the river of death of the Finns, the Guinea negroes, the Khonds of Orissa, the Dayaks of Borneo, etc. [2]).

§ 7. *The transportation of the soul to the Western Paradise.*

The ceremony, instituted for the purpose of gaining admission for the soul to the Buddhist Paradise, is, at Amoy, called *tńg sai hong* [3]), i. e. „to transfer (the soul) to the Western regions".

The soul, having successfully passed over the bridge with the invaluable help of the priests, is now quite at the mercy of the Sovereign of the Western Paradise, the mighty Buddha Amitabha, who's part in the theology of Chinese Buddhism was already the topic of the first part of the present paper. It has been said there (page 26) that the frequent pronunciation of his name is of most wonderful effect in matters relating to salvation; that his sincere worship can bring men to the enjoyment of eternal rest and peace in his Paradise. No wonder thus that the priests avail themselves of this easy expedient

1) „Histoire des Religions", by Clavel; book III, ch. I.
2) Tylor, op. et loc. cit.
3) 轉西方.

at the critical moment when the soul's final salvation is to be brought about.

Incessantly repeating the holy name, they wind their way in procession between the benches, chairs, and tables in the hall, followed by the children, grand-children, and other mourning kinsmen. At every syllable pronounced one of the priests strikes with a small stick on a wooden skull, and an other on a metal urn, in order to enable the praying colleagues to keep exact time. Nothing is heard save an uninterrupted repetition of *o-bî-tô*, *o-bî-tô* [1]), which is the corrupt pronunciation of the name Amita in the language of Amoy. At times the utterance is slow, at times it is very rapid, the transition being gradual, and controlled by the skull and the urn. A small streamer, tied on the top of a staff and inscribed with the prayer: „Ave Buddha Amita, receive him in the Western Regions" [2]), is carried along in the procession, and solemnly waved about. It is believed to exercise a most salutary influence on the fate of the deceased; but, as the pretended efficacy of Buddhist prayer-flags in general has been enlarged upon already on page 80, we may be silent on the subject now.

Thus marching round and round, and back and forth, the priests simultaneously repeat the holy name each some thousands of times, accumulating thus a large amount of merit which can benefit the dead. Chaplets serve them to remember how many times they have pronounced the name; so they act like the Christians and Mohammedans, who respectively worship the Holy Virgin and Allah by saying over similar instruments. The rosary of Chinese Buddhism is composed of 108 beads, referring, probably, to the 108 compartments in the *phrabat* or sacred foot of Buddha, wherein are pictured

---

1) 阿彌陀.

2) 南無阿彌陀佛西方接引.

his attributes and attendants [1]). It is, in China, known under the names of „string of pearls" [2]) and „pearls of recitation" [3]).

The people of Amoy call the Paradise of Buddha Amitabha *se thien* [4]) or „Western Heaven". To enter it they call *chiūng se-thien* [5]): „to ascend to the Western Heaven", or *chiūng se-hong* [6]): „to ascend to the Western Regions".

§ 8. *Burning the paper outfit of the dead.*

While all those ingenious ceremonies were performed by the priests to rescue the unhappy soul from the Hell, night drew slowly on, affording a welcome opportunity to the family of making parade of the available supplies which they provided for the future use of the dead. Lighted candles were placed by the attending friends and servants into the mountains of gold and silver (see p. 86) which had been exhibited in the street already since the morning of the day. They also illuminated the paper treasuries (§ 2) in similar manner, and lighted numerous lamps and candles in the hall, thus producing a very attractive spectacle which did not fail to draw a crowd of idlers to the house. And now, late in the night, when the priests have finished their calling on Buddha Amitabha, a confused hubbub and tumult of voices announces that every one gets busy preparing for burning the paper images, buildings and valuables, which have played a part during the celebration of the mass.

First of all, some paper and bamboo diminutive images of

---

1) Wells Williams, „Syllabic Dictionary", p. 85.

2) 素珠.

3) 念珠.

4) 西天.

5) 上西天.

6) 上西方.

coolies — usually four — are provided for conveying the sedan-chair of the dead, spoken of on page 77, together with its occupant, to the Western Paradise. For, it is considered eminently praiseworthy and dutiful to let the departed dear one enjoy riding in the regions of eternal bliss, instead of compelling him to go there on foot like a person of no position or rank. Similar bearers are also provided for the trunks which contain the paper money of the dead (see p. 84), two men being deemed sufficient for each. But the journey to the Paradise is long and difficult. Hence the bearers are arranged in a circle on the ground round some cakes and cups of wine, and urged by one of the sons, without kneeling, to replenish the wants of their stomachs, lest they should get hungry and thirsty on the road. A string of the common paper sheets which represent money is thereupon hung around the neck of each of them, in order to prevent their eventually getting in want of spending-money during the journey, and nobody fears that they should fail to fulfill their duty to the end, though their wages be paid in advance. Neither seems there to be any apprehension that they should take the trunks with the precious contents for themselves.

Some refreshments and cups of wine are also thoughtfully placed before each of the other paper beings that are to attend the dead to the World of Shades. For it is considered inconsistent with the rules of politeness and etiquette, and contrary to the interest of the dead, to let them start with empty stomachs, and before they have imbibed something exhilarating. The edibles placed before the inmates of the paper house, the treasurer (§ 2), the table-slaves (p. 42), the Manchu and the Chinese women, the doorguards, lictors etc. (p. 46 foll.) are, however, less in quantity and inferior in quality than what is furnished for the entertainment of the Golden Lad and the Gemmeous Maiden (p. 45), because coarse and ordinary food would not do for the more refined taste

of beings of superior rank and divine nature like those attendants of the Royal Mother of the West. A son of the deceased, or any other of the principal mourners, then hangs a string of gilt mock-money around the neck of the Golden Lad, and one around that of the Gemmeous Maiden, and a string of silver mock-money around the neck of each of the other images, inviting them all, one by one, with his hands clasped together on his breast, to eat and to drink.

When those preparatory arrangements have been properly made, and the auspicious hour which the necromancer has previously declared to be especially fit for finishing the mass is at hand, then all the paper images, buildings, and valuables, that are to be sent to the dead in the other world, are carried to the open premises of the house, or to any open spot or public square in the neighbourhood. Four of the kinsmen carry the palankeen containing the soul-body. Then comes the „spirit's table" with its curious lamp, its censer, and its candle-sticks (p. 38) upon it, and the rest is carried in the rear. After a few moments the musicians and the priests appear, and, last of all, come the mourners, all on foot, except some women with crimped feet who, unable to walk, are conveyed in sedan-chairs. All keep up a continuous weeping and wailing, calling to the dead with passionate expressions of grief. On the spot selected the paper objects are arranged on the ground in close proximity with one another: the palankeen with the soul-body in front of the paper house, and all the paper images, the money-chests with their bearers, the treasuries, and the mountains of gold and silver round about. The spirit's table is placed on one side, and the bird Garuda, taken down from the top of the flag-pole (§ 1), is put anywhere in the midst of the bulk. When everything is ready, the mourners reverently kneel down at some little distance, and join in a melancholy concert of lamentations and doleful outcries. The priests then slowly go round and

round to recite some liturgies, and, after a while, begin to recite the name of Buddha Amitabha with great rapidity and reverence, some bells being rung by them with solemn gestures to attract the attention of the god, and some cymbals being clapped together in approved style. The monotonous noise of these instruments and the voices of the priests, taken in connexion with the music, and the wailing and lamenting of the mourners, produces a very singular hubbub which strangely affects the nervous system of the foreign beholder. At length, one of the priests sets fire on some of the paper trunks; and the whole mass of paper things, gradually catching flame, is in a few moments in one blaze of fire. Great lots of mock-money of every kind and shape are brought near in baskets, and cast into the flames; and some neighbours and acquaintances take this occasion to send chests, full of mock-money and paper imitations of clothes, to their deceased relatives whom they believe to abide in the Paradise. And, though the dead is supposed to be kind and consciencious enough to honestly deliver those presents of raiment and money to the real owners, each chest is, nevertheless, for security's sake sealed up beforehand by means of two strips of paper, pasted crosswise on the frontside over the edge of the lid. A piece of paper, inscribed with the name of the person for whom the valuables are destined, is, moreover, burnt along with each trunk, to prevent its being erroneously claimed by others.

When everything is nearly turned into ashes amid the doleful outcries of the mourners, one of the attendants overturns the spirit's table, thus causing the lamp, the censer, and the candlesticks, that were standing upon it, to fall to pieces against the ground into the direction of the fire. The mourners then take off their hempen clothes, put them together into a basket, and have the basket passed a few times over the fire, the object being, as they say, to drive out of them all the noxious influences which, according

to popular notions, stick on everything that has been used in funerals or mourning rites. Sometimes each mourner himself passes his own clothes piece by piece over the fire. In the end the party go home in silence, a servant carrying the hempen clothes in the rear.

We have still neglected to say that the burning of the soul-body unmistakably of itself suggests, that this thing is expected to do duty instead of the body of the dead also in the Paradise. It is, indeed, most repugnant to the mind of the Chinese that the soul of a beloved deceased should roam about in the World of Shades without an artificial support which it could stick closely to, to thus prevent its evaporation and dissolution. So they have ingeniously invented the described method by which they fancy they contribute immensely much to the future comfort of the soul. In this respect they still outdo the ancient Egyptians, who made statues for the dead only for the present world, but are not known, we believe, to have sent them to the Paradise also. Speaking of that people, George Perrot [1]) says:

„Le premier, le plus naturel soutien de cette vie obscure „et indéfinissable qui recommence dans la tombe une fois „qu'elle a reçu son hôte éternel, c'est le corps. On n'épargnait donc rien pour en retarder autant que possible la dissolution... L'embaumement rend la mumie à peu près indestructible — cependant, malgré ce qu'avait fait, pour assurer „la conservation du corps, la plus pieuse et la plus subtile „prévoyance, il pouvait arriver que la haine ou plus souvent „encore l'avidité déjouassent tous ces calculs. Cette crainte, „cette terreur suggéra l'idée de lui donner un soutien artificiel, la statue. L'art était assez avancé déjà non seulement „pour reproduire le costume et l'attitude ordinaire du défunct „et pour en marquer le sexe et l'age, mais même pour rendre

1) „Revue des deux Mondes", Febr. 1, 1881; page 581 foll.

„le caractère individuel de ses traits et de sa physionomie; „il pouvait aspirer au portrait. L'emploi de l'écriture per- „mettait de graver sur la statue le nom et les qualités de „celui qui n'était plus; ces indications acheveraient d'en faire „l'exacte représentation de la personne disparue. Ainsi déter- „minée par l'inscription et par la ressemblance du visage, la „statue servirait à perpétuer la vie de ce fantôme, qui ris- „quait toujours de se dissoudre et de s'évaporer s'il ne trou- „vait un appui matériel où s'attacher et se prendre."

The ceremony of burning the paper outfit for the dead is, at Amoy, called *thiet lêng* [1]) or *tû lêng* [2]), which expressions both mean as much as „to remove or put away the soul". Less money-ed people, who had the mass performed on but a small scale, call it *soah pn̄g* [3]): „to put a stop to (the offering of) rice", and pedants use to speak of *tsut khok* [4]): an expression which they derive from literary style, but is unknown in the language of the common people. It means: „to stop crying (to the dead)".

Though both theory and written law prescribe that mourning should be worn for the dead during three successive years, yet the people, more practically, consider the mourning period to be duly completed at the close of the mass, because, then, the soul is redeemed out of all its miseries, and has no further need of the devotion of its offspring. In general the „removal of the soul" is performed very late in the night, so that all the attendants turn in as they come home. Friends and kinsmen, who might happen to dwell at a considerable distance, are usually lodged that night in the house which, during the day, was the scene of so many interesting meritorious rites.

---

1) 徹靈. 2) 徐靈.
3) 息飯. 4) 卒哭.

The last day of the mass is called *lo̱-bé sûn* [1]) or „final decade". The very rich sometimes make three days of it, and, in this case, devote the first two days to sacrifices, prayers etc., and only the last day to the proper ceremonies of redemption described in §§ 5, 6, 7, and 8. Theatricals are almost always performed on the last day; but we need not expatiate on them, as some of the most necessary details have been inserted already on page 74.

§ 9. *The ceremony of the Bloody Pond.*

Our account of the singular Buddhist rites of redemption can have no pretence to completeness unless a description be subjoined of a ceremony which is an intrinsic part of the mass only when the soul is believed to have been plunged into the so-called Bloody Pond *huih tî* [2]) that, according to popular fiction, is to be found in the fourth compartment of the Hell.

Chinese Buddhism, giving a great expansion to the doctrines on Hell of the Northern Buddhist Church, invented a purgatory with a large tank full of blood, where women who die in a state of uncleanness caused by pregnancy or child-birth, are to be thrown into. Southern Buddhism knows nothing of this doctrine, neither do the Tibetan books refer to it [3]); hence we are disposed to believe that it is a product of Chinese brains alone. Suffice it for us to know that the disgusting doctrine is very popular in the province of Fuhkien, but that there exists a great diversity of opinion there with respect to the causes which should result in condemnation to the sufferings of the tank in question. Some say, that only women who die in the first month after child-birth are thrown into

---

1) 路尾旬. 2) 血池.

3) E. J. Eitel in „Notes and Queries on China and Japan", II, p. 67.

it. Others maintain, that those who have died within one month after having given birth to a boy, or within four months after having given birth to a girl, are to be purified in that manner; yet there are also a great number who assert that the state of uncleanness extends even to several years subsequent to confinement, so that nearly no women, except virgins and married wives who never bore children at all, should escape the punishment. Besides, it is supposed by many people of Amoy that every one who expires from the effects of certain diseases is plunged into the pond also, no exception being made in favour of rank, age or sex. Those diseases are:

(*a*) *lōe hu* [1]), lit. „internal emptiness": a dangerous disease, when the patient is very weak, though he looks fat, and has a large abdomen [2]);

(*b*) *lô siong* [3]): consumption;

(*c*) *kó̤ tiòng* [4]): dropsy; and

(*d*) *keh sít* [5]): a deadly internal disease, that causes food to be vomited as soon as it is taken [6]). The patient is, at last, quite unable to swallow food. Cancer in the stomach is perhaps meant. Those four diseases are called by people the „injurious or destroying maladies": *sún pēng* [7]).

Now, it is the sacred duty of the surviving relatives to vent their filial love by releasing the soul of the deceased from the Bloody Pool, in any case they must suppose that it has been plunged down into it for one of the above-mentioned reasons. This delivery is enacted on the last day of the

---

1) 內虛.

2) Douglas, „Dictionary of the Amoy Vernacular", page 154.

3) 癆傷. 4) 蠱脹. 5) 腸食.

6) Douglas, op. cit., page 205.

7) 損病.

mass, after the walls of the Hell have been knocked down, and before the soul is piloted over the infernal bridge.

A most singular instrument has, for the purpose, been erected in the hall already on a previous day. It is a hollow cylinder, fastened around a perpendicular axis which, projecting upward and downward from the top and the bottom of the cylinder, is fastened, below, in a piece of wood with a hole wherein it can revolve, and, above, in a kind of frame affixed on the ceiling, wherein it can revolve also. The undermost socket is placed upon a bucket with some water, that represents the infernal Blood-pool. The cylinder, which consists of a bamboo frame pasted over with paper, is encircled by some parallel hoops that, having each a diameter a few inches longer than that of the cylinder, have been contrived around it at equal distances one above another by means of thin bamboo sticks, which protrude from the cylinder somewhat like spakes of a wheel from the nave. Those hoops thus divide the outside of the instrument as it were into stories or galeries of equal depth and height. The top is adorned with some paper flags and streamers, fastened on the end of little wooden staffs.

The object designed is to turn the soul out of the Bloody Tank by making the instrument revolve round its axis. For the convenience of the spirit a paper ladder is, accordingly, thoughtfully affixed in each story on the paper surface of the cylinder, that it may climb out of the Hell more easily. This ascension is represented in visible form by paper images of a spirit, of which one is pasted on each of the stories, just in front of the respective ladder, upon one of the thin vertical ribs that unite the hoops with one another. The rest of those ribs are pasted over with paper amulets and paper images of supernatural beings: infernal demons, which torment souls, being affixed on those of the lower, and benevolent spirits, which save them from their miseries, on those of the higher stories.

The soul-cylinders differ largely in size and style of finish. The smallest are, perhaps, 1,25 meter high by nearly half a meter wide. They go, at Amoy, under the name of *tńg tsn̄g* [1]) or „revolving receptacles". The number of stories seems to vary between three and nine, and I have been told that it should always be odd.

Falling now again into our subject: — as soon as the walls of the Hell have been destroyed by the agency of the miraculous and powerful crosier, the priests commence to recite and chant a new series of litanies, invented for the special benefit of souls that have to suffer the cruel punishment of the infernal Bloody Pond. They ring their bells, beat their wooden skulls, and clap their cymbals together in approved style, all to aid the soul in finding its way to the saving cylinder. The eldest son of the dead at a certain moment advances, takes hold of the instrument by one hand, and, slowly stepping forth, makes it to turn in its sockets round and round. The other mourners follow him, all joining in loud wailing, and bitterly crying to the dead. When the „turning receptacle" has thus been made to revolve a sufficient number of times, the soul is supposed to be saved, and the priests pass to the performance of the rite called „passing over the bridge" (§ 6), while the instrument is burned up to prevent the demons from pursuing the soul. Turning around the cylinder is called *khan tńg-tsn̄g* [2]): „to hand the turning receptacle", or, briefly, *khan tsn̄g* [3]): „to hand the receptacle".

While this good work is going on, the priests conjointly call devoutly on the Buddhist Trinity, incessantly repeating this brief eulogic phrase: „Ave Buddha, Ave Dharma, Ave

---

1) 轉藏. 2) 牽轉藏.

3) 牽藏.

Sangha" [1]). They do so, because it is stated in the writings of the Chinese Buddhists that Maudgalyayana, traversing the Hell in search of his mother (see page 30), was told by the Ruler of Hell that the frequent repetition of the said formula would be eminently useful for saving souls from the Bloody Tank. For the better intelligence of this we insert here an extract from a Buddhist tract on that pool, published in Southern China in the year 1844, availing ourselves of a translation given in the periodical „Notes and Queries on China and Japan" (II, p. 67) by the learned doctor Eitel.

Maudgalyayana, Buddha's disciple whom we introduced to the reader already on page 30, went, once upon a time, to Hell, in order to release his mother. Popular Chinese traditions say that he found her in a blood-pool with a goodly number of women, who, with dishevelled hair and long cangues round their necks, kept wringing their hands. They had to suffer in Hell the punishments of their sins, for the underlings of Hell and the King of the Demons [2]) forced those poor sinners to swallow the blood of the tank three times every day, flogging them with iron cudgels if they refused to drink it willingly. No men were to be seen suffering this painful punishment, which was explained by the Ruler of Hell in this way. „Women", he said, „lose blood at child-„birth, whereby they insult and irritate the spirits of the „earth. They wear also filthy, dirty clothes, and go then „to a creek or river to rinse and wash them, whereby they „defile and ill-use the water in its course, and implicate in „their sin many virtuous men and women who use that „water for boiling tea to be presented as food-offering to the „holy ones, who are thus being defiled up to this present

---

1) 南無佛、南無法、南無僧. Comp. p. 25.

2) Yama, the Rhadamantus of Chinese Buddhism. Vide „Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy Chineezen", page 154.

„day". Thereupon Maudgalyayana, prompted by a feeling of compassion, asked: „What restitution can one make to repay „the debt of gratitude to one's mother, and to get her out „of that Blood-basin tank?" To this question the Ruler of Hell replied, saying: „Let men and women be dutiful and „obedient towards their parents, *reverently repeat the prayer „to the Trinity*, and for the benefit of their mothers observe „the Blood-basin fast for three years, and establish, besides, „those noble Blood-basin associations for the purpose of engaging „priests to recite this Sutra a whole day long."

Eitel, expatiating further on the subject, gives some more elucidations which are well worthy to be reproduced. „It is", he says, „a general custom among the different races of the Canton „province, even among those which are otherwise least influenced „by Buddhism, to send for Buddhist priests after the death of „a married woman in order to perform the so-called „Blood-„basin ceremony".... I am at a loss for the present to „account for the origin of this particular doctrine. The more „so, as there is a Buddhist work on torments of Hell publish-„ed in Canton, which denounces it as heretical. According „to the 玉歷鈔傳 there is indeed in Hell a large tank „called 血汚池; but it is distinctly stated that it is a „mistake to suppose that women are condemned to be thrown „into it merely on account of child-birth, to which, it is stated, „no sin nor guilt is attached. The tank in question, it is „asserted, is the receptacle for those of both sexes who in-„fringe certain Buddhist regulations minutely specified..... „The standard translations from Sanscrit, which are current „among the Buddhists of China, make no mention of the „particular hell, or rather purgatory, to the exposition of „which the blood-basin sutra is devoted. The whole disgusting „subject is altogether in discordance with the delicacy and „chastity generally displayed by all authentic Sanscrit originals „translated into Chinese. These circumstances make the Sans-

„crit origin of our sutra rather doubtful..... I am inclined „to think, that this blood-basin sutra, though apparently „assuming the dress and the outward characteristics of a „Sanscrit original, is a sham altogether, and the product of „some crafty Chinese Buddhist, who thought it would be „easier to palm off this disgusting doctrine of a blood-basin-„tank upon ignorant women, if it was brought to them in „the disguise of an ancient Sutra, purporting to be derived „from oral communication of the great founder of Buddhism „himself. If I am correct in my surmise, the immense suc-„cess which this deception has attained, would prove how „easy it is to frighten half-civilized people into outward re-„ligious observances. Everywhere in the South of China, even „among races which otherwise are very little influenced by „Buddhism, this doctrine has found entrance and obtained „general credence, especially among women. It is this popu-„larity which, shocking as the details of this doctrine may „be to any European reader, makes our sutra important in „the eyes of those who wish to understand how Buddhism „managed to get such a firm hold on the Chinese mind" [1].

To this may be added that, according to Carstairs Douglas [2], the „turning receptacle" was invented during the Thang-dynasty (A. D. 618—905) by a certain Buddhist priest called *Sam Tsōng* by the Amoy Chinese. During my stay in China I got convinced that the instrument is not merely erected for temporary use, and for the special benefit of one soul alone. At Amoy f. i., in the temple of the Eastern Mountain [3] near the Taotai's Yamun, there is to be seen a wooden one of sexangular shape, having three stories whereon several images of saints are placed. Many a devotee, anxious

---

1) „Notes and Queries"; II, p. 67 and 82.

2) „Dictionary of the Amoy Vernacular", page 589.

3) 東嶽廟.

to perform a meritorious act of charity, goes there with the express purpose to turn the instrument around, convinced that by every revolution a soul is saved.

CHAPTER V.

The day after the close of the Mass.

In the forenoon of this day the nearest relatives who attended the mass and were bound to wear mourning for the dead, save those who are prevented by the distance, repair to the house again. There they have their heads shaved at the expense of the family of the deceased by barbers engaged for the purpose, this operation having not been performed during many days, as customary laws strictly forbid both shaving the head and wearing a cue until the period of wearing deep-mourning apparel has entirely elapsed.

Mostly, the family-members consider themselves in duty bound to prepare a plentiful repast out of the sacrificial articles that have been offered to the dead and the deities on the day before. The usages of society compel them to invite, if it is practicable, all the relatives and friends who came to weep with them and offered a sacrifice to the spirit. When all the guests are seated at the tables, desirous to assuage their sorrow by replenishing the wants of their stomachs, the sons and grand-sons are called out by a master of ceremony from an adjoining room, prostrate themselves in front of the guests, and bow their heads three times towards the floor, their object being to show the guests due respect and honour, and to express their thanks to them for their having so kindly come to worship the dead. All the guests thereupon unanimously assert that the matter

was not worth while at all, and bid the kneeling mourners to rise to their feet again, this line of conduct being prescribed by the rules of etiquette in all such-like cases. After the close of the entertainment the principal mourners prepare for making return-visits to some of the friends who had come to condole with them by worshiping the dead, especially to those who, for any reason, did not partake of the meal.

Having but little time to spend because of the many businesses connected with the day, they usually have themselves on this occasion conveyed in palankeens. They are followed by the necessary servants on foot, who carry baskets with mock-money, candles, incense-sticks, strips of narrow silk, red cakes, different other sorts of edibles, a. s. o. Each call is attended with genuflexions of the mourners if they meet with a superior, or with a relative of higher social rank; else each of them merely shakes his own hands clasped together on his breast; but, in any case, they express their sincere thanks for the kindness shown to the dead. The visit is generally short, there being to be made a goodly number more. Tea and tobacco-pipes are presented, and in the meanwhile one of the servants of the mourners delivers some of articles, brought along, into the hands of the inmates of the house. The mock-money, candles, and incense-sticks presented are designed for oblations to the lares, but the edibles are expected to be eaten by the family. And, as to the silk: in general a red, a black, a white, a yellow, and a blue strip are offered, as people say, as omens of good. A written check, good for a certain sum of money, is generally adjoined, to be availed of by the bearer for choosing out something in a certain shop for account of the mourning family. On every parcel, and on every dish of eatables presented a bit of red paper is affixed, it being believed that, by this expedient, every inauspicious result of the friend's visit to the hall where the mass was celebrated is prevented from reaching to his house

and his family. For death is considered an inauspicious event, and red is the symbolical colour of happiness, which dispels unlucky influences. The cakes presented are, for this reason, likewise red.

Thus returning one's acknowledgments of the kindness of friends who came to offer to a departed relative, is generally called *siā pō* [1]) and *siā pài* [2]), which may be rendered: „to make a visit of thanks" and „to thankfully pay respects". Other expressions of frequent use are *hoân tiàu* [3]), and *siā tiàu* [4]): „to return the sacrifice to the dead", and „to thank for that sacrifice".

Those visits may be delayed, if necessary, a very few days; yet, at all events, the established rules of politeness and etiquette require them to be paid as soon as possible.

While some of the mourners are thus paying visits, the other inmates of the house busily occupy themselves with the residue of the paper money and the bamboo and paper objects, that were burned during the performance of the mass. They carefully gather the ashes, wrap them up in nice red sheets of paper, and tie a red silken thread around each package, just as if they were preparing presents to be sent to friends. At a convenient hour of the day all the packages are carried in procession to the sea-shore, the mourners and some assistants in their best apparel, each with a stick of lighted incense in one hand, following in the train. After having been fastened upon a board inscribed with the names etc. of the deceased, the ashes are placed in a boat, and, together with the leaders of the procession, taken a short distance down the current, while the musicians perform some music, and burning sheets of mock-omney are thrown into the water. This is done in order to propitiate the Dragon

---

1) 謝候.　　2) 謝拜.
3) 還弔.　　4) 謝弔.

King of the Seas (see p. 51), and the legions of souls of drowned people that dwell in the billows as water-ghosts. A few burning incense-sticks are then affixed on the board; the mourners and attendants make some reverences, and, in the end, the board is placed on the water, and allowed to float away together with the ashes. Thereupon the boat is rowed back to the shore, to enable the procession to return like it has come.

The object designed is to „reverence lettered paper" *kèng jī-tsoá* [1]), as the Chinese themselves call it. Respect shown to written paper is, indeed, a national characteristic of the people. They dislike its being carelessly thrown away and trampled upon; accordingly they are in the habit of hanging up baskets at the way-side, and erecting furnaces of brick by the sides of the most frequented streets, all to collect refuse lettered paper which they afterwards reduce to ashes and, in this shape, ceremoniously commit to the water. Now, as on much of the paper used during the celebration of the mass characters were stamped or written, the mourners consider themselves in duty bound to practice that custom of „seeing off lettered paper" *sàng jī-tsoá* [2]), lest demerit, resulting from want of due appreciation of the value of letters, may unfavourably affect the fate of the dead in the other world, or that of his offspring in the present.

It is hardly necessary to add that this ceremony needs by no means be performed just on the day next to the close of the mass. Indeed, it evidently appears from its very character that it can very well bear some delay. Neither needs it be said that poorer people can not always defray the expenses of a procession. They mostly put the ashes into a small chest made of paper and bamboo, and let them,

---

1) 敬字紙. 2) 送字紙.

thus embaled, float down into the waters of the ocean without much ceremonial.

Towards night-fall some provisions are arranged in the house on a table, for the benefit of those destitute spirits that failed to arrive in season to enjoy the bountiful entertainment of the last evening. The mourners namely believe that many out of the numberless spirits in the invisible world may have been prevented then from being present in time. Hence they thoughtfully prepare a supplementary meal, which they offer, without intercession of priests, by kneeling down and bowing towards the ground in the usual way.

CONCLUDING REMARKS.

In case two members of one family should die shortly after one another, then, sometimes, one single mass is performed for them both together, and their soul-bodies are then placed in the *lêng chhù* in accordance with the relation they formerly sustained to one another during life. That is to say: the effigy of him, or her, who was higher in rank should occupy the place on the left hand of the other effigy. It does not occur that one mass is performed for the common benefit of two persons of quite different families.

Poor people who can not afford the expenses of costly rites, have, as we said on page 75, sometimes the whole mass performed by only one priest, and within a single day. They do not put up hangings and fittings, but only provide a paper house called *pn̄g têng* (see page 37) with a soul-body within. In front of it they place a „spirit's table" with a table for the sacrificial offerings, and that is all. Neither have they an oratory (*pút toâ*^{n}) made.

There is much reason for believing that the Buddhist masses described are most closely related to those of the Lamaists of Central Asia. Koeppen, devoting a few lines to the latter, says [1]):

„Das wichtigste und zugleich einträglichste Geschäft der „Geistlichkeit sind aber die Todten- oder Seelenmessen (*gSchid „Tschhoss*), deren Zweck ist, die strafenden und rächenden „Gottheiten, ins Besondere den Höllenrichter Jama zur Milde „zu stimmen, die auf der Wanderung begriffenen Seelen aus „dem Zwischenzustande zwischen Tod und Wiedergeburt, aus „dem Fegefeuer, wie wir sagen würden, zu erlösen und in „eine neue, möglichst günstige Laufbahn zu befördern. Sie „dauern bei ärmeren Leuten gewöhnlich nur einige Tage, bei „reicheren sieben Wochen oder 49 Tage, als den vollen Zeit„raum, während dessen die Seele im Fegefeuer weilt; bei „Fürsten wohl ein ganzes Jahr. Da nun die Wirksamkeit „der Seelenmessen durch die grössere oder geringere Feierlich„keit, andrerseits durch die grössere oder geringere Andacht „und Inbrunst der fungirenden Priester, und diese wiederum „durch die mehr oder minder reichen Geschenke, die man „ihnen dafür giebt, bedingt wird, so lässt sich leicht denken, „dass auch der weniger bemittelte Gläubige von einiger Pie„tät Alles aufbietet um bei den Seelenmessen für einen ver„storbenen Angehörigen die geistlichen Herren vollständig zu „befriedigen. Bei Sterbefällen fürstlicher Personen sollen oft „ganze Heerden Vieh und Tausende von Silberunzen unter „sie vertheilt werden. Ueberdies scheint es stehender Gebrauch „zu sein, dass die Kleidungsstücke und die sonstigen Effec„ten der Verstorbenen an die Kirche fallen".

1) „Die Lamaische Hierarchie und Kirche", p. 324.

THEEND.

SUR L'IMPORTANCE

DE LA

LANGUE HOLLANDAISE

POUR L'INTERPRÉTATION

DE LA

LANGUE CHINOISE

PAR LE DOCTEUR

G. SCHLEGEL,

Professeur de langue et de littérature chinoises à l'Université de Leide.

SUR L'IMPORTANCE DE LA LANGUE HOLLANDAISE POUR L'INTERPRÉTATION DE LA LANGUE CHINOISE.

MESSIEURS!

J'ose appeler votre indulgente attention pour quelques instants sur un dictionnaire Hollandais-Chinois que j'ai compilé dans le cours d'une vingtaine d'années et dont les premières livraisons, ici-présentes, viennent de paraître. Vous serez peut-être surpris de ce que j'ai choisi, pour un dictionnaire aussi étendu que l'est cet ouvrage, une langue européenne si peu répandue que la langue hollandaise; mais votre surprise cessera, je l'espère, quand vous aurez entendu les raisons qui m'ont déterminé à choisir, de préférence, cette langue. D'abord, comme le titre de l'ouvrage l'indique, ce dictionnaire est destiné au service de nos interprêtes chinois dans les colonies néerlandaises, qui ont à traduire en chinois toutes les lois, les ordonnances et les proclamations faites par le Gouvernement néerlandais dans les colonies. Cette tâche n'est pas facile — j'en puis parler par expérience, ayant été pendant une dizaine d'années interprête chinois à Batavia. En second lieu, j'ai eu en vue les besoins du Japon. Les Japonnais, désireux de se mettre à la hauteur des sciences de l'Europe, ont fait de nombreux essais de traduction de livres européens, et ont même, pour faciliter leur travail,

compilé de gros dictionnaires Hollandais-Japonnais. Malheureusement, et malgré leur longs rapports avec les Hollandais, ils savaient trop peu la langue hollandaise pour pouvoir s'acquitter convenablement d'une telle tâche; et, ainsi que je l'ai démontré dans l'Introduction de mon dictionnaire, ils n'ont pas été heureux dans leur travail lexicographique. Mais, si les Japonnais savent mal le hollandais, pour ne pas parler des autres langues européennes, par contre, ils savent parfaitement le chinois, et pour eux, c'est-à-dire pour la classe lettrée, un livre chinois est aussi intelligible qu'un livre japonnais.

Pour eux donc, mon dictionnaire Hollandais-Chinois sera aussi utile qu'un dictionnaire Hollandais-Japonnais. Ils n'ont qu'à substituer à des termes chinois qui leur sont familiers les équivalents japonnais. Telles sont d'abord les deux raisons pratiques qui m'ont décidé à choisir la langue hollandaise pour base de mon dictionnaire. Mais j'avais encore une autre raison pour préférer cette langue à quelque autre plus répandue. On nous a appellé, nous autres Hollandais, les Chinois de l'Europe, et quoique ce sobriquet nous ait été donné dans une intention moqueuse, il est, sous plusieurs rapports, relativement exact. Sous le rapport géographique, la véritable Chine, c'est-à-dire la grande plaine centrale baignée par le Yang-Tsze et le Hoang-ho, ressemble beaucoup à notre pays. Comme nous, les Chinois ont eu à combattre l'eau, et à cause-même de l'abondance des eaux, ils sont arrivés, comme les Hollandais, à faire des canaux et rivières les grandes artères de leur commerce.

靠山吃山、靠水吃水 „Le chasseur vit de la montagne, comme le pêcheur de l'eau" est un ancien proverbe chinois; et par l'abondance non-seulement du poisson de mer, mais aussi du poisson d'eau-douce, le Chinois, comme le Hollandais, est devenu plutôt pêcheur que chasseur. Or la ressemblance dans les habitudes entraîne avec elle la ressem-

blance dans les idées, ce qui fait que les idées chinoises ne sont pas si éloignées des idées hollandaises qu'on pourrait le supposer au premier abord. Ensuite, le langage étant le moule dans lequel les idées sont coulées, il s'ensuit que les deux langues doivent avoir l'une avec l'autre plus de ressemblance qu'avec les autres langues européennes. J'en puis juger par expérience! J'ai traduit du chinois en anglais, en francais, en allemand et en hollandais, et j'ai toujours trouvé que cette dernière langue se prêtait le mieux à rendre exactement les idiotismes de la langue chinoise.

Mon dictionnaire en fournira de nombreuses preuves, dont je vous rapporterai seulement quelques-unes à l'appui de mon opinion. Les Hollandais ont été les premier pêcheurs du hareng et de la baleine en Europe, et c'est même le rude apprentissage nécessité par cette pêche périlleuse qui a donné, il y a deux siècles, à notre patrie les hardis matelots qui mainte fois ont victorieusement soutenu sur mer, contre les grandes puissances maritimes, un combat inégal. Ces pêcheurs donnent à l'ensemble de leurs instruments-de-pêche, filets, harpons, etc., le nom de *Vleet*, mot intraduisible dans les autres langues européennes, et qu'on ne trouve par conséquent point dans les dictionnaires. Ce mot collectif est devenu, par trope, une expression indicative d'une quantité considérable; et nous avons en hollandais l'expression „bij de vleet" qui signifie en masse, en grande quantité. En chinois, nous retrouvons le même trope, et l'expression „de geheele vleet", la masse entière, est rendue par l'expression *Yih-kou-miao* (一罟錨) *litt.* „tous les filets et les ancres", ou *Yih-kou-naou* (一罟橈) „tous les filets et les avirons" (Williams traduit la première expression par „the whole lot" et Medhurst, dans son dictionnaire Anglais-Chinois, où il a placé fautivement *naou* 腦 „cervelle", au lieu de *naou* 橈 „aviron", par *the whole*. La langue hollandaise est la

seule qui rende littéralement et au figuré ces expressions par „de geheele vleet."

Chez les Chinois l'obésité, que la plupart des nations en Europe considèrent comme une diformité, est considérée non-seulement comme un signe de beauté, mais aussi comme un sûr indice de prospérité. „Devenir gros et gras" est pour le Chinois le summum du bonheur matériel. Et, en effet, c'est un fait avéré que le Chinois engraisse à mesure que sa prospérité augmente; j'ai connu des marchands européens en Chine, qui augmentaient ou diminuaient le crédit de leurs chalands chinois selon la plus ou moins grande rotondité de leur ventre.

Il est curieux de constater que le même fait s'observe chez mes compatriotes; ou, dumoins, il était plus marquant il y a un siècle; car, depuis que le steeple-chase effrayant de la lutte pour l'existence a envahi toutes les classes de la société, la prospérité matérielle ne semble plus avoir d'effet sur la constitution physique des individus. Mais le langage, qui survit quelquefois aux individus, a conservé cette croyance populaire. „Daar zult Gij niet vet van worden", cela ne vous engraissera point, est une locution populaire, pour dire que telle ou telle affaire ne donnera point de gros bénéfices. La langue chinoise emploie exactement la même figure, et p.e. dans un roman chinois que j'ai traduit en Francais, „l'Histoire du Vendeur d'Huile" pag. 50, une vieille commère dit à l'héroïne de ce roman qu'en agissant ainsi elle n'engraissera pas de toute sa vie (你却不骯髒了一世 *ni khioh pouh hang-tsang-liaò yih chi*). En hollandais: „Gij zult van je leven niet vet worden" comporte en même temps la signification que l'on ne fera point de gros bénéfices dans un tel métier.

Vous m'objecterez qu'on pourrait trouver dans les autres langues européennes des rapprochements tout aussi frappants. Je ne le nie point, mais on n'en trouvera pas autant que dans la langue hollandaise, et je puis juger ici avec autorité, ayant été forcé par le travail même que je viens d'achever à passer en revue toute la richesse des langues européennes et chinoises.

Je choisis au hasard deux autres exemples, cette fois dans les classiques chinois, parce qu'ils ont été traduits plusieurs fois dans des langues européennes. Le premier est tiré du *Chi-king* ou du „Livre des Odes"; et se rapporte à la signification du caractère *ouan* 晥, composé de la clef *Oeil* et du phonétique *ouan*, „entier, complet." Ce caractère revient trois fois dans le *Chi-king*, et M. Legge le traduit chaque fois d'une manière différente, avouant son embarras pour l'interprétation de ce caractère. Examinons ces trois passages, en commençant par celui où la signification est la plus claire. Ce passage se trouve dans le *Siao-ya*, Livre I, ode IX, 1r verset. 有杕之杜有晥其實 *yeou ti tchi tou, yeou ouan ki chih*, que M. Legge traduit par: „Solitary stands the russet pear-tree, with its fruit so bright." Il ajoute en note que *Tchou* définit le caractère *ouan* par „l'apparence des fruits", sans dire quelle espèce d'apparence il entend; et il dit lui-même que le caractère a la signification de „bright, beautiful."

Le second passage, également dans le *Siao-ya*, Livre V, ode IX, 6e verset 晥彼牽牛不以服箱 *'ouan pi kien niou, pou i fou siang*, est traduit par M. Legge: „Brilliant shine the draught Oxen. But they do not serve to draw our carts." Je n'ai pas besoin de vous rappeller que le draught Oxen est un astérisme de la sphère Chinoise répondant à α β γ de l'Aigle de nos sphères, et dont j'ai expliqué le symbolisme dans mon Uranographie Chinoise, pages 184 et suivantes. Ici encore M. Legge, d'après les commentateurs chinois, dit que *ouan* „describes their bright appearance."

Le troisième passage, qui a causé le plus d'embarras, se trouve dans la première partie du *Chi-king*, dans la 7e ode de Phei (Livre III, verset 4) 睍睆黃鳥載好其音 *hien ouan hoang niao tsai haou ki yin*, que M. Legge traduit par: „the beautiful yellow birds Give forth their pleasant notes." Il observe en note: *hien-ouan* is explained by *Maou* as meaning *hao-maou* „goodlike." Choo understands the phrase of the notes of the orioles „clear and twirling." It may be doubted if either of them have brought out the meaning correctly. One would expect some description of the eyes in the characters. D'après le système que nous avons toujours suivi en traduisant le chinois, laissant de côté les explications des lexicographes chinois, et nous basant d'abord sur le caractère-même, nous observons que le caractère en question est composé de *oeil* et de *entier*, *complet*, soit: un *oeil entier*, un *oeil plein;* en hollandais *een vol oog*. Essayons maintenant si l'épithète *vol* (plein) ne peut pas s'appliquer aux trois passages en question. Nous disons en hollandais, en parlant de fruits bien conditionnés, *eene volle vrucht* (un fruit plein, un fruit en pleine condition). Le premier passage se traduit conséquemment sans effort par:

Voyez ce poirier rouge solitaire
Avec ses fruits en pleine condition;

en hollandais:

Ziet dien alleenstaanden rooden pereboom
Met zijne *volle* vruchten.

L'épithète *vol* (plein) est également appliqué en Hollandais à la lumière des astres, pour désigner leur clarté, et on ne l'emploie pas non-seulement *adjectivement*, comme dans les autres langues européennes, mais aussi *adverbialement*. Nous ne disons pas seulement *de volle maan* (la pleine lune), mais aussi *de maan schijnt vol* (la lune luit pleinement, c.-à-d. la lune est dans son plein.) Le second passage du *Chi-king* se traduirait en hollandais par:

Hoe vol schijnt de trekos!
Maar wij kunnen hem niet voor onze kar spannen.
Combien la lumière du bœuf-de-trait est pleine!
Mais on ne saurait l'atteler à notre chariot.

Cette traduction est en harmonie avec le verset précédent, où le poète chante la lumière de la Galaxie: „There is the milky way in Heaven, which looks down on us in light."

Enfin, le troisième passage se traduit tout naturellement en hollandais par:

„Hoe *vol* en schoon klinkt de zang van den wielewaal!"
Combien le chant du loriot est plein (*kien ouan*) et beau (*hao*)!

Tchou le dit en termes ronds: 其音清和圜轉也 *kî yin thsing hô toan tchouen ye*, son chant est pur, mélodieux et arrondi.

„Eene volle stem" veut dire en Hollandais „une voix sonore, claire," littéralement „une voix pleine."

J'espère vous avoir convaincus, Messieurs, que l'interprétation de *vol* (plein) donné au caractère *ouan* dans les passages précités du *Chi-king* est claire, et qu'elle résoût toutes les difficultés auxquelles se sont heurtés et les commentateurs chinois et leurs traducteurs européens.

Le second exemple que je choisis est tiré du *Chou-king*, et se rapporte à la signification du caractère 迪 *theih*, composé du radical 162 et de *Yieou* (suivre). C'est un des caractères qui reviennent à plusieurs reprises dans le *Chou-king* et dont M. Legge dit: „Theih is one of the characteristic words of the Shoo, and there is no other perhaps with which a translator has so little satisfaction." Nous allons examiner les passages les plus saillants et qui ont causé le plus d'embarras aux traducteurs. Je ferai observer d'abord que le sens primitif de ce caractère est celui de 進 *tsin*, avancer, aller en avant. Dans la 4e Partie du *Chou-king* (p. 202), M. Legge traduit ce caractère par instruct and guide: „He *also* sought on every side for men of ability and virtue

to instruct and guide his posterity." Ailleurs il traduit ce caractère par „The right path" (p. 54); par „to pursue the right path" (p. 85); par „to pursue the path of, tread in the steps of" (pp. 68, 252, 271, 296, 350, 373, 481, 472, 406); par „sans principes, incapable de suivre le bon chemin" (pp. 241, 239, 278); par „to direct, to lead forward, to develope" (pp. 362, 396, 403); par „to intimate to" (p. 240); par „to be led to" (p. 412); par „to advance, to bring forward" (pp. 460, 506, 303). Vous voyez Messieurs, combien de significations diverses le savant traducteur a été obligé de donner à un seul et même caractère, et cela faute d'un équivalent exact dans la langue anglaise pour le caractère *Theih.* En effet, excepté dans la langue hollandaise, on ne trouvera dans aucune des langues européennes communes un équivalent précis qui permette de le placer dans tous les passages précités au lieu du mot Chinois 迪 *theih.* J'ai dit que cet équivalent existe dans la langue Hollandaise; c'est le mot *voorgaan*, qui signifie d'abord „précéder" comme doit le faire quelqu'un qui veut montrer le chemin à un autre. Ensuite il signifie „donner l'exemple", soit en bien, soit en mal; de là aussi sa signification „d'instruire", de „montrer comment on doit agir", soit par des actions, soit par des instructions. Enfin, comme verbe neutre, il signifie „précéder les autres; avoir la préséance; avoir le pas sur quelqu'un; être préféré à un autre". Toutes ces significations se déduisent sans effort de la signification première *voorgaan* „aller en avant, précéder". Nous allons voir maintenant que nous pouvons substituer ce mot au caractère 迪 *theih* dans presque tous les passages cités du *Chou-king.* Voyons d'abord le passage tiré de la 4e Partie du Chou-king, Livre V, § 5. „He also sought on every side for men of ability and virtue to instruct and guide his posterity." Je traduis en hollandais: „Hij zocht naar alle zijden naar uitmuntende en brave mannen om zijn kroost *voor te gaan.*" (Il chercha de tous côtés des hommes

éminents et vertueux pour servir d'exemple à sa postérité.) En hollandais, le verbe *voorgaan* signifie ici donner l'exemple, soit par leurs qualités morales, soit par leurs actions éminentes et vertueuses. L'historien veut démontrer que Fang ne se préoccupait pas seulement de sa propre prospérité, mais aussi du bien de ses descendants.

Page 54 M. Legge traduit le passage 惠迪吉、從逆凶、惟影響 *Houei theih, kieh; ts'oung nih, kioung; wi ying hiang* par „Accordance with the right is good fortune; the following of evil is bad: the shadow and the echo." Je traduis en hollandais: „Toegeven aan hen die ons *voorgaan* brengt geluk aan; Hen volgen, die weerbarstig zijn, brengt ongeluk aan, zoo zeker als de schaduw (de lichamen volgt) en de echo (het geluid beantwoordt);" en Français: „Se soumettre docilement à ceux qui nous donnent le bon exemple (*voorgaan*), porte bonheur; suivre ceux qui regimbent, porte malheur, aussi sûr que l'ombre (suit les corps) et que l'écho (répond aux sons)." Ici *theih* et *nih* sont diamétralement opposés; *theih* signifiant aller en avant, donner l'exemple (Legge dit: to go forward), en hollandais *voorgaan;* et *nih* signifiant rétrograder, regimber (going backwards, rebellious).

Le passage difficile de la page 85 du Chou-king 各迪有功 *koh theih yeou koung*, que M. Legge traduit par „They all pursue the right path and are meritorious", je le traduis avec Kiang-ching: 率道諸侯就功 „zij gingen (de vorsten) voor, en maakten zich verdienstelijk," „ils précédaient (donnaient l'exemple) [aux princes], et se rendaient méritoires."

Quant au passage de la page 68 dans le chapitre „Les conseils de Kaou-Yaou", 允迪厥德、謨明弼諧 *yun theih kioue tih, mou ming pih hiai*, que M. Legge traduit par: „If (a sovereign) sincerely pursue the course of his virtue,

the counsels (offered to him) will be intelligent, and the aids (of admonition) will be harmonious" je le traduis en hollandais par:

„Wanneer (een vorst) oprechtelijk *voorgaat*, zullen zijne raadslieden verlicht en zijne helpers eendrachtig zijn"; et en français par:

„Quand (un prince) donne sincèrement l'exemple (litt. précède sincèrement), ses conseillers seront éclairés et ceux qui l'assistent seront unanimes." Je prends *mou* pour *mou-sse* (conseiller) puisque *pih* veut dire un aide, un ministre. Le sens devient alors très-clair, et indique que l'exemple donné par le souverin influence ses conseillers et ses ministres.

Le passage de la page 252 dans „l'Ordre à Youe" 俾率先王、迪我高后以康兆民 *pi sou sien wang, theih wo kaou-haou, i k'ang tiao min*, que M. Legge traduit par: „that I may fellow my royal predecessors, and tread in the steps of my High ancestor, to give repose to the millions of the people", je le traduis en hollandais par:

„Opdat ik aan de spits der vorige vorsten, mijne voorgangers, moge gaan, en mijnen hoogen voorvader moge *voorgaan* in het gelukkig maken mijner millioenen onderdanen"; et en français par:

„Afin que je puisse marcher à la tête des rois défunts, mes prédécesseurs, et que je puisse occuper la place en tête de mon suprême ancêtre dans l'œuvre de donner le bonheur à mes millions de peuples."

Je me crois autorisé à traduire ce passage ainsi, parce que *Sou* 率 (que M. Legge traduit par follow, suivre) signifie „marcher à la tête", comme un général marche à la tête d'une armée. Le roi ne se contente pas de suivre seulement

l'exemple de ses prédécesseurs, il veut les surpasser, et être placé à la tête de leur œuvre de pacification des peuples.

De même, à la page 271, 不迪率典 *pou theih souh tien*, traduit par M. Legge par: „there is no obedience to the statutes of the empire," je le traduis „niemand gaat ons voor in de gehoorzaamheid aan de staatswetten", personne ne nous donne l'exemple (nous précède) dans l'obéissance aux lois de l'empire.

M. Legge fait dans sa traduction un composé des deux caractères *theih* et *sou* et traduit *theih-sou* par „obéir à"; mais par cette construction le passage ne répond point au passage précédent 不虞天性 *pou yu t'ien-sing*, „there is no consideration of our heavenly nature" que je propose de traduire par: „Personne ne veille à notre condition morale"; car Yü signifie „to be anxious about, to be vigilant". Or Yü étant un verbe neutre régissant Tien-sing (notre nature, notre condition morale), il s'ensuit que dans la seconde phrase *Theih* doit être également un verbe neutre régissant *Sou-tien* (obéir aux lois). Le passage entier prend par cette construction une force particulière, car le conseiller dit au roi qu'il amène lui-même sa destruction. „Pour cette raison", continue-t-il, „le ciel nous a abandonnés; personne ne peut manger en repos (*khang-chih*), personne ne veille à notre condition morale, personne ne donne l'exemple de l'obéissance aux lois de l'empire". Et certes, surtout en Chine, si le prince ne donne pas à ses sujets l'exemple de la moralité et de l'obéissance aux lois, s'il ne précède pas ses peuples dans le soin pour leur bien-être physique et moral et dans l'observation des lois de l'empire, il n'est pas à espérer que les sujets le fassent, et la ruine de l'empire est imminente.

La signification de „aller en avant" du caractère *theih* est claire encore dans le passage de la page 296 **爾衆士其尙迪果毅以登乃辟** „Do you, all my officers, march forward with determined boldness, to sustain your prince", que je traduis avec une légère modification: „efforcez-vous (*ki chang*), mes officiers, de donner l'exemple (*theih*) de la bravoure déterminée, pour soutenir votre prince;" en hollandais: „in stoutmoedigheid voorgaan" donner l'exemple de (précéder en) bravoure.

Dans le passage de la page 373 **爽邦由哲、亦惟十人迪知上帝命** „The enlightening of the country was from the wise, even from the ten men who obeyed (*theih*) and knew the decree of God", le caractère *Theih* peut très-bien se traduire par *voorgaan* (précéder, donner l'exemple de), et je traduirais: „even from the ten men who showed that they knew the decree of God."

Dans le passage de la page 481 **無能往來、茲迪彝教、文王蔑德降于國人** „But for the ability of these men to go and come in his affairs, developing his constant lessons, there would have been no benefits descending from king Wan on the people", M. Legge se voit forcé de traduire le c. *theih* par „to develope"; on peut très-bien traduire encore ici ce caractère par *voorgaan* (donner l'exemple, précéder dans l'observation de ses constantes instructions).

Le passage de la page 472 **茲四人迪哲** *Tsze sze jin theih-tsieh* est traduit par M. Legge par: „These four men carried their knowledge into practice"; ces quatre hommes mettaient leur savoir en pratique; et il se réfère à un passage de Mencius (P. IV, Chap. XXVII § 2) qui dit: „Le fruit de la sagesse est de savoir, et de ne pas abandonner son savoir". Nous en tirerons une autre conclusion; et traduisant

theih par *voorgaan* (précéder, avancer dans le chemin), nous traduirons: „ces quatre hommes avançaient leur savoir"; en hollandais: „deze vier mannen gingen in wijsheid voor."

A la page 406 il faut encore traduire 迪 *theih* par *voorgaan,* donner l'exemple. Legge traduit ce passage 在昔殷先哲王迪畏天顯小民 „formerly the first wise sovereign of Yin manifested a reverential awe of the bright principles of Heaven, and of the lower people" etc. Je propose de traduire: Anciennement, le sage premier prince de Yin, donnait l'exemple de la crainte de Dieu (ging voor in de vreeze Gods). M. Legge traduit en note plus correctement walked in the fear of Heaven. Nous avons encore le c. 迪 *theih* avec la négation *pou* 不 dans les passages des pages 241, 239 et 278, où M. Legge traduit ce car. de différentes manières. Le premier 乃有不吉不迪 etc. . . . . 我乃劓殄滅之 par: „If there be bad or unprincipled men . . . . . I will cut off their noses or utterly exterminate them." Je crois que nous pouvons encore traduire ici: „Ceux qui ne sont pas bons, et ne veulent point donner le bon exemple (zij, die niet goed zijn, en niet ten goede willen *voorgaan*) etc."

Le verbe *voorgaan* se retrouve avec une légère modification sous la forme *voortgaan*, continuer son *chemin*, *avancer*, *s'en aller*, et est dans ce sens encore l'exact équivalent du c. chinois 迪 *theih* dans le passage 自上其罰汝、汝罔能迪, traduit par M. Legge: „When they will punish you from above, yon will have no way of escape" passage qui peut tout aussi bien et mieux encore être traduit par: „Si l'on vous punit d'en haut, vous ne saurez continuer, vide-licet: le mauvais chemin que vous suivez"; als men U van Hooger hand straft, zult Gij niet (op den slechten weg) kunnen *voortgaan.*

Nous devons encore traduire le caractère *theih* par *voortgaan* (s'en aller) dans le passage de la page 278 詔王子出迪, que M. Legge traduit par: „I tell you, O king's son,

to go away as being the course for you"; en hollandais: „Ik bezweer U, o koningszoon! om voort te gaan;" Je vous conjure, o fils de prince! de vous en aller. Je prens 出迪 *tchou-theih* ensemble „partir et continuer son chemin" c.-à-d. ne pas rester à la cour. La paraphrase de l'Explication journalière „je vous dis o fils de prince! que de partir et d'aller au loin (*tchou*) est conforme à la raison (*theih*)" nous semble forcée et superflue.

Dans le passage de la page 362 弗造哲、迪民康、矧曰其有能格, traduit par M. Legge: „I have not displayed wisdom, and led the people to tranquillity, and how much less should I be able to reach the knowledge of the decree of Heaven," le caractère 迪 *theih* a encore la signification de *voorgaan*, donner l'exemple, mener, conduire; de même que dans le passage de la page 396 矧今民罔迪不適。不迪則罔政在厥邦, traduit par M. Legge: „Moreover, the people now are sure to follow a leader. If one do not lead them, he cannot be said to exercise a government in their State". Je traduis ce passage en hollandais: Maar bovendien, als het volk nu niemand heeft, die het *voorgaat*, zal het niet volgen; en hij, die het niet *voorgaat*, kan niet gezegd worden in zijn' staat te regeeren". En français: „D'ailleurs, si le peuple n'a personne qui lui donne l'exemple (*theih*), il ne suivra point (*pou chih*); et celui qui ne lui donne pas l'exemple, ne peut pas être dit régner dans ses états", selon la leçon de *Wou-tching*, qui est grammaticalement préférable à celle de *Tsai* adoptée par M. Legge. Je traduis encore par *voorgaan* le c. 迪 dans le passage de la page 403: 惟曰。我民迪小子、惟土物愛厥心臧, selon la version de M. Legge: „He said, let my people teach their young men that they are to love only the productions of the ground, for so will their hearts be good". Je traduis en hollandais: „Hij zeide: laat mijn volk zijne kin-

deren *voorgaan* in de liefde tot de grondvoortbrengselen; want dan zal hun hart goed worden". Il disait: „que mon peuple donne l'exemple de l'amour des produits de la terre à ses fils, car de cette façon leurs cœurs deviendront bons." Nous ne voyons pas la nécessité d'adopter une autre leçon pour le c. *theih* (to instruct, to teach) de préférence à celle de la signification primitive du c.: *voorgaan* (donner l'exemple, conduire.)

Nous arrivons au passage de la page 240, où Pouan-kang menace le peuple de la colère divine. Le passage **乃告我高后曰。作丕刑于朕孫。迪高后丕乃崇降弗祥** est traduit par M. Legge: „Your ancestors and fathers urgently represent to my High sovereign, saying: Execute great punishments on our descendants! So they *intimated* (**迪**) to my High Sovereign, that he should send down great calamities." Nous proposons de rendre ici encore le c. **迪** par *voorgaan*, et nous traduisons: „Zij *gaan* mijn' Hoogen vorst *voor* (in hunne bede) om grootelijks rampen te doen nederdalen"; en français: „Ils sont les premiers (sous-entendu: à demander) à mon suprême souverain de faire descendre largement des calamités." Dans le premier membre de la phrase le roi dit: Vos ancêtres et vos pères conjurent (*kaou*) mon suprême souverain, disant: „faites largement descendre des calamités sur nos fils et petit-fils." Le second membre est un renforcement du premier; ils ne demandent pas seulement la punition de leurs decendants — ils sont *les premiers* à la demander; ils *précédent* (voorgaan) tous les autres esprits qui pourraient demander cette punition. La leçon „to intimate to" n'est pas autorisée par les dictionnaires Chinois.

Le passage de la page 412 **又惟殷之迪諸臣惟工。乃湎于酒、勿庸殺之、姑惟教之**, offre

moins d'obscurité. M. Legge traduit: „As to the ministers and officers of Yin who have been led to it, and been addicted to drink, it is not necessary to put them to death; — let them be taught for a time." Je propose de traduire en hollandais: „Wat aangaat die van Yin, die de ambtenaren in dezen is *voorgegaan*, en in dronkenschap vervallen is"; Quant au souverain de *Yin*, qui a donné en ceci l'exemple à tous ses fonctionnaires, se plongeant dans l'ivrognerie, etc. comme dans la traduction de M. Legge. Je prends *Yin* comme sujet de la phrase, et comme désignant le dernier souverain de la dynastie de *Yin;* car nous lisons dans le paragraphe 11 (p. 408 de la version de M. Legge) que le roi dit:" I have heard it said likewise, that in these times the last sovereign of those kings was addicted to drink" etc. C'est donc le roi lui-même qui a donné l'exemple de l'ivrognerie à ses fonctionnaires.

Dans tous les passages précédents nous avons pu traduire le c. 迪 par le verbe actif *voorgaan*, „donner l'exemple, précéder, mener, conduire;" mais, comme nous l'avons fait observer déjà, le v. *voorgaan* en hollandais signifie aussi, comme verbe neutre, „avoir le pas sur quelqu'un, avoir la préséance, être préféré à un autre"; c'est dans ce sens qu'il se trouve dans les trois passages qui nous restent à examiner, et qui ont causé le moins de satisfaction au savant traducteur du Chou-king.

Examinons d'abord le passage de la page 460 今爾又曰。夏迪簡在王庭、有服在百僚, selon la version de M. Legge: „Ye now indeed say further; the officers of Hea were *chosen* and *promoted* to the imperial court, or had their places among the mass of officers." La dynastie de Yin venait de tomber devant les armes victorieuses de *Tcheou* et celui-ci se vit forcé de transporter une grande masse du peuple vaincu dans une nouvelle ville. Ils conti-

nuaient cependant à se montrer rebelles et mal satisfaits, ce qui engagea le roi à faire un discours à ces mécontents, qui étaient surtout offensés de ce que le nouveau souverain ne les employât point aux charges de l'état, tandis que le premier souverain de la dynastie de *Yin* avait appelé au gouvernement beaucoup d'anciens officiers de la dynastie de *Hia*, à laquelle il succédait. C'est en réponse à cette plainte que le roi leur dit: „Or, vous dites maintenant: Ceux de *Hia* avaient la *préséance* à la cour du roi (de Yin) et occupaient des fonctions parmi la masse des fonctionnaires"; en hollandais: „Gijlieden zegt nu, dat die van *Hia* aan 's Konings hof *voorgingen*, en betrekkingen onder de ambtenaren bekleedden." Cette leçon est confirmée par le passage de la page 506, où le roi promet au peuple vaincu de les employer, s'ils se montrent dignes de l'être. Le passage en question 天惟畀矜爾。我有周惟其大有賚爾、迪簡在王庭尚爾事、有服在大僚 est traduit par M. Legge: „Heaven will also favour and compassionate you; and we, the sovereigns of Chow, will greatly help you and confer rewards, selecting you to stand in our royal court. Only be attentive to your duties, and you may rank among our great officers."

Je traduis en hollandais: „En wij, de meesters van Tcheou, zullen U grootelijks helpen en beloonen, en U aan 's Konings hof doen *voorgaan*. Weest slechts Uwen plichten getrouw, en gij zult betrekkingen onder de hooge ambtenaren bekleeden"; en français: „Tandis que nous, les maîtres de Tcheou, nous vous aiderons et récompenserons largement, et vous donnerons la préséance (laten *voorgaan*) à la cour royale. Observez seulement vos devoirs, et vous aurez des charges parmi mes hauts fonctionnaires."

Le roi ne promet pas seulement des charges minimes aux fonctionnaires déchus de la dynastie de Yin, mais même des charges parmi les *ta-liao* (les hauts fonctionnaires.) S'ils

observent leurs devoirs conscientieusement, ils auront même le pas (*voorgaan*) à la cour royale.

Il ne nous reste plus qu'à examiner un dernier passage qui se trouve à la page 303 de la traduction de M. Legge, dans le speech que le roi tient à l'armée le matin de la bataille décisive de *Mou*, et dans lequel il énumère les crimes du dernier souverain de la dynastie de *Yin*. Il dit: 王商王受、惟婦言是用。昏棄厥肆祀弗答。昏棄厥遺王父母弟不迪, „Now, Show, the King of Shang, follows only the words of his wife. He has blindly thrown away the sacrifices which he should present, and makes no response for the favours which he has received; he has blindly thrown away his paternal and maternal relatives, not *treating them properly* (*pou theih*)." *Kiang-ching* traduit *theih* par 進 *tsin* „avancer" ou 登 *tang* „promouvoir"; et *pou theih* par 不用 *pou young* „ne pas employer". M. Legge préfère traduire par „convenablement." Toutes ces traductions sont bonnes, mais aucune n'est l'exact équivalent du caractère chinois *theih*, que nous traduisons encore ici par *voorgaan*, ce qui conciliera toutes les leçons proposées. Je traduis en hollandais: „In zijne verblindheid heeft hij de offeranden verwaarloosd en heeft hij (de ontvangen gunsten) niet beantwoord; in zijne verblindheid heeft hij zijne koninklijke betrekkingen van vaders en moeders zijde verstooten en hen niet laten *voorgaan*;" „Dans son aveuglement il a négligé les sacrifices, et n'a pas rendu les faveurs qu'il avait reçues; dans son aveuglement, il a rejeté ses parents royaux du côté paternel et maternel, et ne leur a pas donné la *préséance* qui leur était due."

Je n'ose pas abuser plus longtemps de votre patience en avançant encore d'autres exemples pour démontrer la supériorité de la

langue hollandaise sur les autres langues européennes pour traduire les textes chinois.

J'espère que le savant traducteur des Classiques Chinois, à qui nous sommes profondément reconnaissants pour le service immense qu'il a rendu à la science par son travail énorme, voudra bien se rallier aux petites modifications que nous nous sommes permis de faire à quelques points de sa traduction; modifications qui ne résultent point d'une différence d'opinion sur sa traduction, mais seulement de l'emploi d'une langue, selon nous, plus capabable de rendre littéralement et exactement les textes chinois. J'espère encore que les quelques exemples que j'ai cités vous auront convaincus que dans beaucoup de cas notre langue l'emporte sur les autres langues de l'Europe par sa souplesse à rendre le sens littéral et figuré des caractères chinois: et que, par conséquent, j'ai eu de bonnes raisons pour prendre la langue hollandaise comme base d'un premier dictionnaire chinois dans une langue européenne. Les dictionnaires Anglais-Chinois qui ont paru jusqu'à aujourd'hui sont notoirement insuffisants pour les interprètes, obligés par leur position officielle à traduire les documents officiels les plus divers. J'en appelle à l'expérience de tous mes anciens collègues, tant aux Indes, qu'en Chine; ils avoueront tous qu'il leur aurait été impossible de faire la moindre traduction en chinois à l'aide des dictionnaires existants, et sans l'assistance d'un secrétaire natif. C'est à tel point que les interprètes européens en Chine ont même absolument renoncé à traduire eux-mêmes, et se contentent de donner un sommaire verbal de la pièce à traduire à leurs secrétaires chinois, qui mettent ensuite la traduction par écrit.

A Java, nous n'avions pas même cette précieuse ressource, et nous étions abandonnés à nos propres lumières. La conséquence en a été que presque tous mes anciens collègues ont commencé à compiler un dictionnaire Hollandais-Chinois. Si je suis le seul qui puisse faire paraître le mien aujour-

d'hui, c'est que les circonstances m'ont été plus favorables qu'à d'autres. J'espère que mon travail pourra servir à faciliter la tâche des anciens et futurs interprêtes dans les colonies néerlandaises. Il sera comparativement facile de construire, sur la base du dictionnaire que je viens de faire, un dictionnaire soit Anglais-Chinois, soit Français-Chinois, et, s'il a une connaissance superficielle de la langue hollandaise, et s'il s'aide d'un vocabulaire hollandais et anglais ou hollandais et français, un Anglais ou un Français pourra même dès aujourd'hui se servir du présent dictionnaire. Cependant, mon dictionnaire, quelqu'étendu qu'il soit, est, je le sais trop bien moi-même, loin d'être complet. Mais la compilation d'un dictionnaire *complet* est au dessus des forces d'un seul individu, quelque soit sa puissance de travail. Ce qui nous manque encore est un dictionnaire complet de la langue chinoise, et nous croyons qu'il est du devoir du Gouvernement brittannique d'y suppléer, parce que c'est ce pays qui a les intérêts commerciaux et politiques les plus importants de toute l'Europe en Chine. Je voudrais donc engager le Congrès à prendre la résolution suivante :

„Le Congrès des Orientalistes, convaincu de l'urgence d'un dictionnaire *Chinois-Anglais* et *Anglais-Chinois* complet et à la hauteur des exigences scientifiques et pratiques actuelles, s'adresse au Gouvernement de sa Très-Gracieuse Majesté, la Reine d'Angleterre, avec la pressante prière de vouloir nommer une commission spéciale, composée des sinologues les plus éminents, tant en Europe, qu'en Amérique et en Chine, qui se partageront la tâche de compiler un Dictionnaire *Chinois-Anglais* et *Anglais-Chinois* complet dans le sens du grand dictionnaire sanscrit publié par MM. Roethlingk et Roth, sous les auspices du Gouvernement russe."

DERGI HESE

JAKÔN GÔSA DE WASIMBUHANGGE.

EXTRAITS TRADUITS

PAR

C DE HARLEZ.

DERGI HESE JAKÔN GÔSA DE WASIMBUHANGGE.

Décrets impériaux de l'empereur *Yong ćing* (entre 1723 et 1736), adressé aux huit Bannières et rapports des Mandarins.

EXTRAIT.

En écrivant ces quelques pages, je me suis uniquement proposé d'appeler l'attention sur un recueil tres intéressant tant au point de vue de l'histoire de la Chine qu'à celui de la littérature mandchoue dont il forme un des rares monuments originaux.

Je me borne aujourd'hui à présenter un court extrait de la première partie du recueil ou des édits impériaux: il pourra donner quelque idée de son contenu. J'y reviendrai dans un travail subséquent.

DERGI HESE JAKÔN GÔSA DE WASIMBUHANGGE.

Pen IX. 2e partie (an 10) fol. 1—5.

Edit suprême descendu (du trône, adressé) aux 8 Bannières.

I.

Dixième année de la paix sainte (1733) neuvième jour du 1er mois.

Edit suprême adressé à l'armée concernant l'instruction des huit Bannières.

C'est un dire des saints et sages des temps anciens: Si l'armée ne doit être employée que tous les mille ans, il ne faut pas qu'elle soit un seul jour sans exercice. Puisqu'il en est ainsi, les chefs et les princes doivent faire leur affaire principale dans le gouvernement du monde, de soigner l'instruction de l'armée. Si l'on n'enseigne point aux soldats à pratiquer les vertus militaires, on ne parviendra à aucun résultat heureux.

Cela étant, les hommes qui étudient les livres et ceux qui cultivent les champs, les gens d'art et de commerce apprennent chacun une chose spéciale et si, exerçant ainsi leur intelligence, ils ne parviennent pas à la richesse, leur instruction est certainement défectueuse.

Quant au soldat il est appliqué à l'attaque, au combat; l'arc et les traits à la main, à résister à l'ennemi, à le combattre. Si la force, l'énergie lui fait défaut, il ne saura ni revêtir la cuirasse ni manier ses armes. Si sa valeur, son

habileté ne sont éprouvées, il sera incapable de vaincre l'ennemi et d'acquérir de la gloire. Aussi s'il passe inutilement et mois et années dans l'oisiveté et la paresse, il ne pourra soigner convenablement les affaires qu'il a entreprises, (la formation) l'exercice de l'armée.

Les soldats de votre armée, dans tout le cours des âges ont eu la faveur de la cour. Le prince vous a soignés comme des enfants à la mamelle. Les géneraux des huit Bannières ont été en grand nombre élevés de l'armée aux hautes fonctions.

Vous, si vous vous proposant le bien, le difficile, vous réussissez à force de zèle, d'étude, d'efforts, d'exercice; par la suite après que vous aurez acquis un nom élevé, non seulement la grandeur sera votre partage, mais, illustrant vos pères et vos aïeux, honorant vos enfants et jusqu'à vos arrières neveux, vous obtiendrez une félicité durable. La paix publique et privée se maintenant et entrainant nécessairement l'oisiveté pour tous, a un peu relâché la vertu militaire. Aussi, appropriant convenablement aux circonstances les occupations de l'armée, exercez-la en vous y appliquant avec soin. Ainsi dit.

Décret a été porté en conséquence.

Bien que l'on vous ait fait prendre vos rangs, comme il est difficile de se trouver à deux places on retarde les études. C'est pourquoi il faut vous distribuer les tours de rôle et vous résoudre à étudier; aussi l'argent nécessaire à la nourriture a été donné pour que l'on prenne, à son tour, les aliments. Vous aimant avec un juste discernement, vous devez vous donner les peines et faire les efforts convenables, apprendre à manier la lance et les traits, à lancer les flèches, à vous servir d'un fusil et des autres armes; vous êtes l'élite de la nation et des familles. Vous devez vous faire une honte de la faiblesse et de la mollesse et vous interdire la paresse et la prodigalité. En outre vous êtes des hommes, la grandeur, l'honneur n'en est que dans la vertu virile et non dans la beauté des habillements. Celui qui emploie les richesses, les dépense

petit à petit; et s'il le fait persévéramment il s'appauvrit et diminue progressivement.

Cela étant, lorsque vous vous rendez en ville, à l'exercice, vous avez l'occasion d'apprendre le rôle de l'infanterie; pourquoi dépenser inutilement votre argent à aller à cheval ou en char loué?

Que l'on recherche donc les actes de ce genre, qu'on les constate et punisse strictement.

L'homme, placé par nature entre le ciel et la terre, occupe un rang élevé; s'il se donne la peine voulue, que ne pourra-t-il point faire? En tout cas qu'il ne cherche pas à se perdre lui-même. Pour vous, suivant avec respect mon avis fait pour vous instruire, vous exerçant l'un l'autre à l'étude; si vous parvenez à entrer dans l'élite, Moi aussitôt que je l'aurai appris, je vous prodiguerai faveur et récompense.

Mais s'il en est qui se livrent démésurément à la paresse et ne s'instruisant pas, sèment partout par leurs discours coupables le désordre et le trouble; ces gens qui négligent les intérêts de l'état n'obtiendront ni mérite ni honneur.

Le cœur de l'homme est habituellement peu docile; c'est pourquoi après avoir recherché et constaté (les faits) on doit règler les choses d'après les lois de l'armée.

Conséquemment édicté.

II.

De la paix sainte la troisième année, le dixième jour du premier mois.

Edit suprême adressé à l'armée, lorsqu'elle prend ses rangs sous les huit Bannières.

Les choses de l'armée étant en bon état [1]) il est d'une haute importance de lui apprendre les exercices militaires; lorsque l'on a formé en rangs l'armée à l'exercice et, après que les

1) Ou bien: C'est maintenant le moment de traiter les affaires de l'armée.

soldats les ont quittés, il faut les exercer convenablement. S'ils ne se mettent pas dès l'abord à apprendre, la valeur de l'armée ne parviendra pas à bien. Cela étant, on doit, après avoir formé l'armée en divisions, l'exercer chaque jour; en outre, vous étant partagés en deux séries, vous devrez venir dans les rangs à votre tour.

Ayant ainsi formé l'armée qui apprend l'exercice, instruisez-la sans cesse et avec zèle.

Si vous êtes vraiment zélés, ne vous faudra-t-il pas vous appliquer au temps voulu? Quand ne vous faudra-t-il pas vous instruire? Conséquemment en formant les rangs il faut apprendre les vertus militaires et si alors on ne s'exerce pas au canon et au fusil, les officiers, les chefs de l'armée compétents doivent apprendre à bander l'arc, à se saisir, à attacher le fer aux flèches, à manier le bâton, à courir, à marcher en rang; pourrait-on dire le contraire?

Et vous n'allez point, en prétendant ne point vous éprouver et vous former à l'ordre, et vous rendant volontairement faibles et incapables, omettre d'apprendre les vertus militaires.

Apprendre de la sorte les exercices, procure promptement force et puissance.

Lorsque l'armée en exercice vient à être licenciée, c'est vous que l'on choisit à sa place, vous devez alors redoubler de zèle. Vous formant alors en deux tours de rang vous devrez encore vous donner plus de peine que précédemment. Comme les hommes entrés dans l'armée, quand ils la quittent ils deviennent tout autres et cela à peine en l'espace d'un an.

Lorsque, confiant toute chose à la faveur du ciel, la grande armée est licenciée, vous avez alors à volonté du repos dans vos fonctions.

Si alors vous devenez négligents et cherchez en même temps l'oisiveté, la valeur de l'armée s'altère naturellement; les soldats redeviennent des gens inutiles. Pensez-y et veillez à cela.

Les gens d'étude (liseurs de livres), les agriculteurs, les

gens de commerce, en s'appliquant chacun à son affaire, ne réussiraient certainement point s'ils ne se donnaient beaucoup de peines. Que dire donc des militaires? Pour eux il est bien plus nécessaire encore d'accomplir leur tâche en apprenant avec assiduité, en employant tous leurs efforts et leurs forces.

Si négligeant leur devoir, ils se rangent eux-mêmes parmi les gens inutiles, est-il juste d'entretenir des gens inutiles en leur (laissant) obtenir le stipendium (aux dépens) de l'empire et des familles?

S'il est de ces hommes bons à rien et sans instruction, qu'après avoir recherché et constaté leur état on les rejette de l'armée et de plus qu'on les punisse sévèrement.

Ainsi édicté.

Louvain 22 Aout.

RAPPORT

SUR LE

DICTIONNAIRE AINO-RUSSE DE DOBROTVORSKI

PAR

A. LESOUËF.

RAPPORT

SUR LE

Dictionnaire Aino-Russe de Dobrotvorski.

Messieurs!

Vous avez bien voulu me charger de rediger une notice au sujet d'un *Dictionnaire Aïno-Russe* présenté à la sixième session du Congrès international des Orientalistes, par Mr. le professeur J. Gottwald.

Ce dictionnaire est intitulé АИНСКО-РУССКІЙ СЛОВАРЬ. Il a été composé par Mr. Dobrotvorski qui a résidé pendant six à sept ans au milieu des Aïnos de l'île Karafto ou Sagalien, et a paru à Kazan à l'imprimerie de l'Université par les soins du frère de l'auteur, aujourd'hui professeur d'histoire ecclésiastique à la susdite Université.

Comme on le sait, les Aïnos forment un groupe de population considéré comme sui generis et caractérisé surtout par un développement considérable du système pileux sur toutes les parties du corps. Cette particularité parait avoir frappé les Asiatiques depuis des temps fort reculés, car on croit qu'ils sont mentionnés dans la plus vieille geographie du monde, le 山海經 *Chan-haï-king* ou Livre des Montagnes et des Mers, sous le nom de 毛人 *mao-jin* ou „hommes à poils", nom par lequel ils sont désignés de nos jours par les Japo-

nais sous l'autorité politique desquels ils vivent encore en partie. Quelques auteurs ont soutenu qu'on avait beaucoup exagéré le développement du système pileux chez ces habitants de l'extrême Orient; toujours est-il que quelques ethnographes soutiennent que les données Japonaises à cet égard n'ont rien d'exagéré.

Suivant l'opinion la plus généralement accréditée, les Aïnos formeraient un grand contingent de la population primitive, non seulement des iles de l'Asie Orientale, mais même d'une partie du continent asiatique. On a retrouvé, en effet, les Aïnos à la pointe sud du Kamtchatka et sur la côte de la Tartarie orientale qui est séparée de l'île de Krafto par le canal dit manche de Tarakaï. Les Aïnos de cette région semblent se confondre avec un groupe ethnique désigné sous le nom de *Sandan* (voyez les *Lettres sur l'archipel Japonais et la Tartarie orientale*, par le père Louis Furet). La question de ces prétendus autochtones de l'ancienne Asie se rattache probablement à celle de diverses autres populations de la Chine méridionale, du Nord de l'Indo-Chine et du versant septentrional de l'Himâlaya, parmi lesquelles les plus connues sont les *Miao-tseu*, les *Lolos* ou *Lalos*, les *San-hou-tchoung*, etc.

Ce qui est certain, en tous cas, c'est qu'au point de vue de la physionomie générale et du type, les Aïnos ne rappellent nullement les populations de la Chine, du Japon, de la Corée et de la Mongolie.

Les philologues ont voulu demander à la langue Aïno des indices pour les éclairer au sujet de l'origine de ces peuples; mais jusqu'à présent le vocabulaire Aïno s'est montré rebelle à toute comparaison avec les idiomes des contrées voisines, et c'est à peine si on a pu trouver quelques mots de la langue de Yézo qui présentent des affinités avec le Japonais. On ne saurait cependant pas douter qu'il se soit opéré une fusion assez considérable entre les *Kuru* (Kouriliens) et la migration qui a envahi le Japon au sixième siècle avant notre ère, sous

la conduite d'un guerrier connu dans l'histoire sous le nom chinois de *Zin-mu* qui lui fut donné environ mille ans après sa mort. Il résulte toutefois de récents travaux sur la mythologie japonaise, que les premiers dieux du Sintauisme étaient en partie des dieux japonais, et en partie des dieux Aïnos; qu'une lutte s'engagea entre les uns et les autres, et que tout naturellement les écrivains japonais ayant seuls la parole, leurs dieux nationaux furent les vainqueurs, et les dieux des indigènes les vaincus.

Les Aïnos ne paraissent avoir jamais connu l'usage de l'écriture, et dans les recueils d'anciennes inscriptions japonaises antérieures à l'introduction des lettres de la Chine dans l'extrême Orient, recueils publiés dans ces derniers temps par plusieurs savants du Nippon, il ne semble pas y avoir la moindre trace de monuments graphiques remontant à l'époque où les Aïnos avaient établi une grande et puissante féodalité au Japon. Les premières notations de la langue Aïno en lettres phonétiques ne remontent probablement pas au delà des premières années de ce siècle, ou de la seconde moitié du siècle dernier. Cette notation consiste dans l'emploi des caractères dits *Kata-Kana;* mais comme ces caractères, au nombre de 47, étaient insuffisants pour représenter tous les sons de l'organisme Aïno, les philologues japonais ont été amenés à augmenter le nombre de ces signes par des procédés analogues à ceux dont ont fait usage les linguistes européens pour la transcription des mots de certaines langues étrangères. Malheureusement les philologues japonais ne paraissent pas avoir eu le sentiment des procédés méthodiques employés par les savants européens pour l'enrichissement de l'alphabet latin adapté à la représentation des sons de toutes les langues, et l'on peut à peu près attribuer au hazard seul ou au caprice, la création des nouvelles lettres *Kata-Kana* destinées à compléter l'alphabet Aïno. En outre, il résulte du livre de Mr. Dobrotvorski que l'alphabet Aïno n'a pas été arrêté d'une

façon invariable, et que les signes que l'on a ajoutés spécialement pour l'Aïno, ne sont pas tout à fait les mêmes dans les divers ouvrages de philologie indigène. Dans la transcription du savant Russe ヷ en japonais *wa*, rend la syllabe Aïno *va* (Ва). Un signe mal fondu, sans doute, le signe レ゛ *re*, avec deux accents (*nigori*), est donné quelquefois (notamment page 272) comme l'équivalent de *zi* qui devrait être exactement tracé ゼ. Par le fait d'une autre erreur plus grave, le caractère マ (*ma*) est transcrit *su* (су), alors qu'il aurait fallu lui donner la forme ス (p. 73). La syllabe *tu* est rendue par ヅ, ainsi que cela a eu lieu dans les ouvrages indigènes qui nous sont connus. Il en est de même du caractère セ゜ *tse* (Це). Le caractère mal fondu レ゛ qui, s'il avait nettement la forme ゼ équivaudrait à *dze* ou *dzi*, est transcrit par tchi (Чи) comme s'il n'y avait pas d'accent. Le caractère セ *se* est, prononcé également *che* (ше) et non *se*.

Le dictionnaire de Mr. Dobrotvorski est certainement le dictionnaire le plus complet que nous possédions jusqu'à ce jour pour l'étude de la langue Aïno, car il renferme l'explication de 10,930 mots sans compter une foule d'exemples et de mots composés. Ce n'est cependant pas le premier dictionnaire de cette langue qui se trouve entre les mains des Orientalistes: un précieux petit vocabulaire Aïno-Japonais, connu sous le nom de *Yezo hau-gon* „Manuel de la langue de Yézo," ou de *Mosiwo-gusa* „les plantes marines," est depuis une vingtaine d'années entre les mains des japonistes, et a servi aux publications sur l'Aïno de M.M. de Siebold, Pfizmaier et de Rosny; et c'est surtout à l'aide de cet ouvrage, complété par les données de Broughton, Lapérouse, Langsdorff, Klaproth, Furet etc., que M. Pfizmaier a pu faire paraître en 1852 son *Vocabularium der Aïno-Sprache* qui fut accueilli à cette époque avec un vif intérêt par les orientalistes.

Le dictionnaire de M. Dobrotvorski est basé lui-même sur

le *Mo-siwo-gusa*, mais il a été considérablement enrichi par les mots que l'auteur a recueilli dans son commerce avec les Kouriliens durant son séjour dans l'île de Karafto. Il a indiqué avec soin et en lettres *kata-kana* les variantes qu'il a rencontrées dans les mots obtenus par lui de la bouche des indigènes et dans les mots correspondants dont il a trouvé la notation dans le *Mo-siwo-gusa*. Il mentionne aussi les rares affinités qu'il a constatées entre certains mots Aïnos et Japonais, introduits très vraisemblablement par les insulaires du Nippon dans les îles de l'archipel Kourilien. En somme, il a fait une œuvre de patience et d'érudition digne à tous égards de la bienveillante sollicitude des membres du Congrès international des Orientalistes.

COMMENT FURENT ÉCRITS

LES

PLUS ANCIENS MONUMENTS

DE LA LITTÉRATURE JAPONAISE

PAR

LÉON DE ROSNY.

COMMENT FURENT ÉCRITS

LES

PLUS ANCIENS MONUMENTS

DE LA LITTÉRATURE JAPONAISE.

Une des questions les plus intéressantes que l'on puisse poser aujourd'hui dans le domaine si vaste et si peu exploré de la *yamatologie* [1]), est certainement celle de l'écriture avec laquelle furent écrits les plus anciens monuments de la littérature japonaise. Il est certain que nous manquons encore d'une foule de documents nécessaires pour pouvoir envisager, sous toutes ses faces, cette grande et belle question qui n'est pas seulement curieuse au point de vue de la paléographie, mais qui est, en outre, d'une importance exceptionnelle pour la solution de plusieurs problèmes considérables de linguistique, d'ethnographie, d'exégèse religieuse et d'histoire relatifs aux insulaires de l'extrême Orient. Ces documents, que nous attendons depuis bien des années, commencent enfin à arriver en Europe, et il est déjà possible, — ce me semble, — d'en tirer quelques indications utiles pour le succès des recherches que nous nous proposons de continuer.

1) Ce terme a été adopté, depuis quelques années, par les Japonistes pour désigner les études relatives à la langue, à l'histoire et à la littérature ancienne des Japonais.

Dans des publications antérieures [1]), j'ai abordé la question de savoir si les Japonais avaient réellement possédé l'écriture avant l'année des premières missions chinoises dans leur pays dont l'histoire nous a conservé le souvenir. Je me suis également préoccupé d'éclaircir le problème des caractères *sin-zi* [2]) et de l'introduction des lettres de la Corée, dans les îles de l'extrême Orient. En ce moment même, je réunis des documents pour pouvoir revenir, avec plus ample connaissance de cause, sur un sujet d'un haut intérêt pour la paléographie et pour la recherche des origines japonaises.

J'ai donné les raisons qui m'engageaient à croire que les Japonais avaient connu le système de l'écriture chinoise avant même l'arrivée de *Atiki* et de *Wani* à la cour des mikados (284 de note ère). Il ne parait pas toutefois que cette écriture ait obtenu tout d'abord un grand succès dans les îles de l'Asie orientale et s'y soit rapidement répandue dans la masse de la population. Pendant longtemps, le nombre des lettrés au Japon dut être fort restreint; et, au XIe siècle, on était encore à chercher une écriture qui put être généralement adoptée dans le pays.

L'invention du *syllabaire* japonais proprement dit est cependant antérieure de plusieurs siècles à cette époque. Bien qu'on manque de données certaines sur l'origine des caractères *kata-kana* et *hira-kana*, on admet assez généralement que les premiers furent l'œuvre de 吉備 *Ki-bi*, seigneur japonais qui avait été faire ses études en Chine et revint en 733 dans sa patrie; les seconds, celle du fameux philosophe 弘法大師

1) Dans mes *Archives paléographiques de l'Orient et de l'Amérique*, Paris, 1872; dans plusieurs notices insérées dans les *Mémoires du Congrès international des Orientalistes*, 1re Série, Paris, 1873, tome 1er; dans le *Compte-rendu du Congrès international des Sciences Ethnographiques* de 1878; dans les *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* de l'année 1881; dans les *Atti del IV° Congresso internazionale degli Orientalisti*, Florence, 1881, t. II; dans mes conférences intitulées la *Civilisation Japonaise*, 1883; etc.

2) 神字, c'est-à-dire les *kanna*.

Kô-bau dai-si, qui, lui aussi, avait été compléter son instruction au Céleste-Empire, d'où il retourna au Japon où il fut honoré comme un des propagateurs de l'art d'écrire (en 830).

Il est toutefois hors de doute que le *kata-kana* et le *hira-kana* ne furent pas les premiers syllabaires usités chez les Japonais, et que bien longtemps avant leur apparition, ces insulaires employaient les caractères de la Chine, abstraction faite de leur signification figurative ou idéographique, avec une valeur purement phonétique. On possédait de la sorte, au Nippon, une véritable écriture syllabique à l'aide de laquelle furent écrits ou transcrits (il y a là une question que je ne veux pas aborder pour le moment) les plus anciens monuments de la vieille littérature de Yamato.

Cette écriture syllabique reçut le nom de 萬葉假名 *Man-yô kana* „écriture des Dix-Mille feuilles", nom qui lui fut donné parce qu'elle servit à noter les poésies de la grande et célèbre Anthologie appelée *Man-yô siû* „la Collection des Dix-Mille feuilles" [1]).

Le syllabaire *Man-yô kana* est connu depuis longtemps des Orientalistes. Les données qu'on a fournies sur son compte ont cependant entrainé dans une erreur qu'il me parait utile de rectifier. On a cru que ce syllabaire, comme le *kata-kana*, se composait de 47 signes spécialement choisis pour représenter les quarante-sept syllabes de la langue Japonaise. Dès le début de mes études, j'avais éprouvé quelques doutes sur l'ex-

---

1) On n'est pas d'accord sur le sens exact de ces mots; suivant les uns, ils signifient „pages relatives à toutes sortes de choses"; suivant d'autres, ils veulent dire „Collection de tous les âges" (葉ヲ *yó* est alors pris pour 世ヨ *yo*) par suite d'une note de *Mao-chang*, dans le *Chi-tchouen* (Histoire du Chi-king) qui explique le premier caractère chinois par le second. Enfin, parmi beaucoup d'autres interprétations, *yó* est donné comme ayant la valeur de „une pièce de vers" (Voy., pour plus de détails, le *Gun-syo iti-ran*, t. IV, p. 3. — Parmi les éditions les plus renommées du *Man-yó siú*, on cite celle de 仙覺 *Sen-kakŭ*, connue sous le titre de *Man-yó-siú seó* ou simplement de *Sen-kakŭ seó*, en 20 tomes, et celle de 契沖 *Kei-tiu*, l'un des plus savants philologues et exégètes du Japon.

actitude de ce renseignement, et en publiant moi-même, dans des ouvrages d'enseignement [1]), le tableau des signes donnés comme représentant le *Man-yô kana*, j'ai jugé à propos de donner à ces signes le titre de „prototype" (?) du syllabaire en question.

Dès que j'ai pu me procurer un exemplaire de l'ancienne anthologie *Man-yô siû* [2]), j'ai reconnu combien mes doutes étaient fondés, et je me suis expliqué à leur égard dans un travail [3]) où j'ai donné la première traduction européenne de quelques pièces de cette anthologie, ainsi que les divers signes *Man-yô kana* employés pour écrire ces poésies.

Depuis lors, les investigations auxquelles j'ai dû me livrer en vue de publier une traduction d'un des textes canoniques du Sintauisme [4]), m'ont démontré l'extension considérable des signes chinois adoptés par les anciens Japonais pour la notation phonétique des mots de leur langue; et je suis arrivé à cette conclusion que tous les caractères de la Chine pouvaient, au besoin, être employés dans les livres écrits suivant le système

---

1) *Introduction à l'étude de la langue Japonaise* (Paris, 1856), in 4°; *Manuel de l'écriture Japonaise* (1859), et traduction hollandaise du même livre (Amsterdam, 1860), in-12.

2) Le *Man-yô siû* est un grand recueil d'anciennes poésies japonaises recueillies par ordre de Kau-ken (749-759), quarante-sixième mikado, par le Sa-daï-sin 橘諸兄 *Tatibana Moroye*. Mais ce personnage étant mort avant d'avoir achevé son œuvre, ce ne fut que sous le règne de Hei-zei (806-809) qu'il put être terminé et présenté à l'empereur. C'est ce qui explique pourquoi l'on trouve, dans cette anthologie, des pièces postérieures à la mort de Tatibana Moroyé. On attribue généralement au tiu-na-gon 家持 *Yaka-moti* la coordination définitive de l'ouvrage (*Gun-syo iti-ran*, t. IV, p. 1 et la préface du *Man-yô siû ryakû-kai* par *Nan-ryau Kyau-sya*, que j'ai traduite dans mon *Anthologie Japonaise*, Paris, 1871, p. 6, travail dans lequel j'ai publié pour la première fois en français un certain nombre de pièces du *Man-yô siû*).

3) *Anthologie Japonaise*, poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon, pp. XXVI et 1.

4) Le *Yamato bumi*, l'un des trois livres canoniques de l'antiquité japonaise, publié en Japonais, traduit pour la première fois sur le texte original et accompagné d'un double comment aire, l'un rédigé en chinois, l'autre en français. — J'ai eu l'honneur de mettre sous les yeux de la Section de l'extrême Orient du Congrès de Leide, les premières feuilles de cet ouvrage qui fera partie des *Publications de l'École spéciale des langues Orientales* de Paris, collection dirigée par M. Ch. Schéfer.

de l'écriture dite *Man-yô kana*, comme ils pouvaient l'être pour la transcription des mots indiens dans les ouvrages bouddhiques. Cela est tellement vrai, que pour toute personne initiée à la connaissance du Chinois et du Japonais, la présence d'un nouveau signe *Man-yô kana* ne présente souvent point de difficulté, et qu'elle arrive sans recherche à en comprendre immédiatement la valeur phonétique. Cette remarque, toutefois, demande à être faite avec quelque réserve, et comme un certain nombre seulement de signes chinois ont été employés comme syllabes de l'écriture japonaise, il vaut peut-être mieux s'appliquer à en dresser l'inventaire, d'ailleurs assez restreint, que de se lancer dans des considérations de linguistique générale destinées à fixer les règles de permutation des intonations chinoises et japonaises. En tout cas, ces règles ne peuvent être fixées d'une manière sûre, qu'autant qu'on aura préparé d'avance la liste des caractères employés, dans les anciens textes, comme syllabes *Man-yô kana*; et c'est cette liste que, pour l'instant, il importe surtout d'avoir à notre disposition.

Les caractères *Man-yô kana* occupent une place considérable, non seulement dans l'anthologie *Man-yô siû*, mais aussi dans le livre canonique intitulé *Ko zi ki*. Un éminent exégète japonais, qui a publié ce dernier ouvrage [1]), avec un commentaire perpétuel, en 44 volumes in-4°, *Moto-ori Nori-naga*, a consacré un chapitre de l'Introduction de son livre à l'examen des signes chinois usités comme caractères syllabiques japonais. C'est d'après ce savant guide que j'essaierai de donner l'enumération suivante des caractères *Man-yô kana* employés dans le *Ko zi ki*.

a. — 阿. — Dans le chapitre *Kasi-bara-no miya* d'une édition du *Ko zi ki*, on trouve en outre le signe 丘 pour *a;* mais Moto-ori

1) Sous le titre de *Ko zi ki den.* — Moto-ori, élève de *Ma-buti*, naquit en 1730 et mourut en 1801, avant l'achèvement de la publication de ce grand ouvrage.

(dans son *Ko-zi-ki den*, I, 30) croit que c'est par suite d'une erreur.

i. — 伊.

u. — 宇。汙. Ce dernier signe parait avoir été peu usité.

e. — 延。愛. Ce dernier signe se trouve notamment dans l'histoire des amours d'*Iza-nagi* et d'*Iza-nami*, pour le nom du génie *E-hime*, etc.

o. — 於。意。隱. Ce dernier signe est employé pour noter le nom de l'île d'*Oki*. — On trouve également le signe 於 pour *o*, dans le chapitre *Taka-tu-no miya*, partie 下; mais Moto-ori pense que c'est par erreur, le même mot étant écrit 於 dans une autre édition.

Ka [*ga*] — 加。迦。訶。甲。可 = 賀。何。我 — Le signe 甲 figure dans le nom de la province de *kaʿi*. et 可 dans le chapitre *Karu-sima-no miya*. — 賀, bien qu'employé parfois pour *ka*, n'est une notation exacte que du son *ga*.

Ki [*gi*] — 伎紀貴幾吉=藝疑棄 (*ki* et *gi* 岐). — Le signe 貴 aujourd'hui prononcé *koueï* en chinois, mais qui avait anciennement le son *ki*, se rencontre dans le nom du dieu *Adisiki* et dans les poésies. — 幾 est employé dans le nom géographique de *Si-ki* (Kawati). — 吉 parait dans le nom du pays de *Ki-bi* (吉備), lequel est écrit dans les poésies 岐備. — 疑 pour *gi* est assez fréquent, par exemple dans les mots *sagiri* „brouillard," *sŭgi* „passer, dépasser."

Ku [*gu*] 久。玖 = 具

Ke [*ge*] 氣。祁 = 宜。下。牙. — Le caractère 下, qui se rencontre avec la prononciation *ge* dans des mots usités communément aujourd'hui (par ex. 下女 *ge-dyo* „une servante") parait pour la première fois dans le *Ko zi ki* pour le mot *kurage* „méduse [1])."

---

1) Voy. ma traduction de l'*Histoire des âges divins*, p. 28.

Ko [*go*]. — 許。古。故。胡。高。去＝棋。其。— 故 se trouve dans le nom du pays de *Kosi*, autrement écrit 高志. — Le caractère 去, dont l'emploi s'explique moins facilement, puisque prononcé *kiu* en chinois, il prend en japonais le son *kyo*, se rencontre dans le chapitre *Kasi-bara no miya*. — 高 a servi à transcrire, outre le nom du pays de *Kosi*, plusieurs noms d'hommes. — 棋 est parfois remplacé par 基 *go*.

Sa [*za*] — 佐。沙。左[邪。奢]. — Le caractère 沙 a été usité pour écrire des noms de dieux, des noms d'hommes et des noms géographiques. — 左 rend la syllabe *sa* pour le pays de *Tosa*. — Au lieu de 邪, on a souvent écrit 耶 par le fait d'une négligence. Moto-ori fait observer que, dans les livres chinois, on fait de fréquents emplois de ces signes l'un pour l'autre; et, d'après le *Gyokŭ-ben*, le second est une forme vulgaire du premier. — Quant à 奢 pour *za*, on le trouve dans des noms propres de divinités et d'hommes, et dans le mot *iza*

Si [*zi*]. — 斯。志。師。色。紫。芝[士。自]. — Le caractère 色, prononcé *sseh* en chinois moderne [1]) et affecté du ton rentrant (*jouh-cheng*), est actuellement lu *syokŭ* en sinico-japonais. Je n'ai pu m'expliquer comment il avait pu être employé pour la syllabe *si*, car ce signe n'est jamais prononcé, que je sache, à un autre ton que le ton bref. Il ne figure d'ailleurs que dans le nom propre *Siko-osi-kome*. — 紫 entre dans la composition du nom du pays de *Tŭkusi*; — 芝 se rencontre dans le chapitre *Taka-tu-no miya*. C'est avec ce même signe qu'on écrit aujourd'hui le mot *siba* „gazon", et *siba-ï* „théâtre".

En dehors des signes mentionnés ci-dessus, on trouve pour la syllabe *si* 式, dans le chapitre *Midŭ-gaki-no miya*, 支 dans le chapitre *Karu-sima-no miya*, et 之 dans le chapitre

1) *Sih*, d'après le *Kang-hi tsze-tien*.

Taka-tu-no miya; mais il reste des doutes sur l'exactitude d'emploi de ces caractères.

Sŭ [*zŭ*] — 須。洲。州。周 =[受]. — Le caractère 洲 se trouve dans le mot *nasŭ*, au premier chapitre du *Ko zi ki*. Dans les noms idéographiques où on le rencontre (le pays de *Kata-sŭ*, la mer de *Sŭ-va*), il ne semble pas qu'on doive le considérer comme un signe phonétique. — 周 parait dans le nom de la province de *Sŭ-vau*. — Dans le chapitre *Midŭ-gaki-no miya*, l'emploi de 素 pour *sŭ* doit être considéré comme fautif.

Se [*ze*]. — 勢。世 = 是. — Ces signes figurent dans plusieurs mots de la langue japonaise actuelle: *se-kai* „le monde", *se-wa* „assistance", etc.

So [*zo*]. — 曾。蘇。宗 =[叙]. — Le premier de ces caractères est parfois employé pour *zo*.

ta [*da*]. — 多。當。他 =[陀。太]. — Ce dernier caractère figure notamment dans le nom de l'empereur *On-da*.

ti [*di*]. — 知。智 = [遲。治。地]. — Le caractère 地 sert à noter le nom des dieux *U-hidi-ni* et *Oho-to-no di*, dans le premier chapitre du *Ko zi ki*.

tŭ [*dŭ*] 都 =[豆].

te [*de*] 弖 帝 =[傳。殿.

to [*do*] 登。斗。刀。等。土=[杼。度。縢。騰].— Le caractère 等 se trouve dans des mots très usuels, tels que *mi-koto* „être divin," *tomo-ni* „ensemble, avec." — Le pays de *To-sa* s'écrit avec 土.

na. — 那.

ni. — 邇。爾.

nu. — 奴。怒。濃。努. — L'avant-dernier caractère est usité dans le nom de la province de *Mino*.

ne. — 泥。尼。禰. — Le signe 尼 est employé pour le mot *kane* „métal," et 禰 termine le nom d'homme bien connu *Sŭkune*.

no. — 能。乃. — Ce dernier caractère se voit notamment dans le nom de la déesse *Oho-to-no be*, au début du *Ko zi ki*; il est d'un emploi fréquent, sous la forme 𛀁 (d'où の) (dans les textes modernes en écriture *hira-kana.*

ha [*ba*]. — 波 = [婆].

hi [*bi*]. — 比。肥。斐。畢 = [備。毘]. — Les caractères 比 et 畢 sont employés l'un pour l'autre dans le nom du dieu *Ame-no ho-hi-no mikoto.*

fu [*bu*] — 布。賦 = [夫。服]. — Le dernier signe figure dans le nom du pays de *Ibuki.*

he [*be*]. — 幣。閉。平 = [辨。倍]. — Le caractère 平, qui se transcrit aujourd'hui par へイ *hei*, mais qui se prononce souvent *he*, parait dans le nom du district *He-guri.* — 幣 est parfois écrit 弊 par erreur. — 辨 a été écrit aussi 弁; mais il n'y a eu sans doute là qu'un désir du copiste d'employer un signe aussi peu compliqué que possible. L'usage de signes vulgaires de ce genre est fréquent en Chine et peut être plus encore au Japon, mais il est souvent défectueux. C'est ainsi qu'on remplace journellement le signe 蠶 *san* „vers à soie" par le signe 蚕 qui, non seulement est lu à tort *san*, mais qui désigne un tout autre insecte (*ten*).

ho [*bo*]. — 富。本。菩。番。蕃。品 = [煩]. — Le caractère 本 ne figure pas dans le premier livre, mais il est d'un usage fréquent dans le second et le troisième.

ma. — 麻。摩.

mi. — 美。微。彌。味. — L'avant-dernier signe termine le mot *oho-kimi* „grand seigneur," dans le chapitre *Taka-tu-no miya.*

mu. — 牟。无。武. — Le second signe est employé dans le nom du pays de *Musasi*, et le dernier dans celui de *Sagamŭ* (pour *Sagami*).

me. — 米。賣。咩. — Variante de ce dernier signe. 哮.

mo. — 母。毛. — L'emploi du caractère 文 pour *mo* est considéré comme fautif.

ya. — 夜。也.

yu. — 由.

yo. — 余。用。與。豫. — Ce dernier signe est employé dans le nom de l'île de *Iyo*, écrit aussi 伊余.

ra. — 羅。良.

ri — 理.

ru. — 琉。流。留.

re. — 禮.

ro. — 呂。路。漏。侶。盧。樓. — Le mot *siroki* „blanc", noté avec le caractère 路, est au contraire écrit ailleurs avec le signe 漏, ainsi que le mot *kuro* „noir."

wa. — 和。丸.

wi (*i*). — 韋.

we (*ye*). — 惠.

wo. — 袁。遠。

Le *Ko zi ki* de Yasu-maro, auquel sont empruntés les signes syllabiques *man-yô kana* dont je viens de donner la liste, est le premier des trois livres canoniques ou primordiaux de l'antiquité japonaise (三部本書)[1]. Le second de ces livres est le *Yamato bumi*, plus connu sous son titre chinois de *Ni-hon gi*, ouvrage d'un auteur inconnu, que quelques savants attribuent au même rédacteur que le *Ko zi ki*, et qui fut, en tout cas, mis au jour par le prince *Toneri Sin-'au*. Le troisième enfin, le *Ku zi ki*, dont l'authenticité n'est pas suffisamment établie, est une œuvre dont on ne connait pas bien l'origine, quoique la tradition en fasse honneur au célèbre *Syau-tokŭ tai-si*[2].

---

1) Voy., à ce sujet, mon *Histoire des âges divins*, traduite du Japonais, p. 35 n.

2) 夫ソレ先代舊事本紀者ハ聖德太子且ツ所ロナリ撰エラブ也. (Préface du *Gau-tô Ku zi ki*, p. 1).

Le *Ni-hon gi*, au point de vue du système graphique, diffère complètement du *Ko zi ki*; et ce n'est guère que dans la notation des noms propres qu'on peut y trouver usités des signes du genre appelé *man-yô kana*. En d'autres termes, c'est un livre accompagné d'une version en signes idéographiques qui, bien que difficilement intelligibles sans la connaissance du japonais, et de temps à autre incorrecte au point de vue sinologique, n'en est pas moins une œuvre essentiellement chinoise.

Le *Ku zi ki*, ou du moins l'ouvrage que nous possédons sous ce titre, nous présente également un livre en style chinois, dans lequel la rédaction japonaise primitive (?) n'apparait plus que par des lectures ou prononciations notées en kata-kana à coté des caractères idéographiques.

Nous n'avons donc, — jusqu' à présent du moins, que deux livres, le *Ko zi ki* et le *Man-yô siû*, dans lesquels livres nous puissions étudier le véritable système de l'écriture syllabique *man-yô kana*.

Le *Man-yô siu* a été publié à une date plus récente que le *Ko zi ki*. Il est cependant très-probable qu'il nous fournit des exemples de poésies dont *la forme* ancienne a été moins altérée que celle des documents qui figurent dans le *Ko zi ki*. Les textes où l'on a fait usage de caractères syllabiques *man-yô kana* paraissent de la sorte remonter à une époque contemporaine, si non antérieure, à celle où la rédaction des trois livres canoniques des Japonais fut définitivement fixée (commencement du VIIe siècle).

Faut-il croire cependant que les plus anciens monuments littéraires du Nippon ont été écrits en caractères chinois plus ou moins mélangés de signes phonétiques, du genre de ceux qu'on appelle *man-yô kana*? Je ne le pense pas, et quelques indications historiques, contenues dans les écrits des historiens les plus estimés, nous invitent, au contraire, à entrevoir vaguement une époque où l'on n'employait guère que les signes

de l'écriture syllabique japonaise [1]). Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de faire remonter au delà de l'année 284 l'existence de livres chinois au Japon. Encore ces livres devaient-ils y être bien peu nombreux, puisque les historiens nous citent le *Lun-yu* de l'École de Confucius, et le *Tsien-tsze wen* ou Livre des Mille caractères, comme les ouvrages les plus importants qui avaient été apportés du continent. Le fait de la nomination, cette même année, de Atiki et de Wani aux fonctions de précepteurs du prince impérial fils de ᵓAu-zin, auquel ils enseignèrent l'écriture chinoise, suffit il est vrai, pour donner à penser que, dès cette époque, la littérature de la Chine avait fait son entrée au Japon.

Ce n'est toutefois que vers le commencement du siècle de *Syau-tokŭ taï-si* (fin du VIe siècle), au moment où le bouddhisme arrive à s'établir d'une façon définitive dans les îles de l'extrême Orient, qu'on voit se produire un véritable mouvement littéraire. C'est également le siècle où les vieux monuments du sintauïsme paraissent avoir été recueillis et considérés comme les codes religieux et historiques de la nation. Antérieurement à Wani, bien que peu d'années avant l'arrivée de ce célèbre personnage au Japon, les Japonais avaient eu des rapports avec la Corée et s'y étaient même établis par droit de conquête. Dans leurs rapports avec la triarchie des *San-kan*, et en particulier avec le royaume de *Paik-tsze*, ils avaient très probablement eu connaissance de l'art d'écrire et en particulier de l'alphabet coréen, dont on fait remonter l'emploi à cet âge reculé.

On est ainsi amené à penser que la Corée qui, la première sur le continent asiatique, engagea des relations avec l'empire

---

1) Un fait capital, que je trouve consigné dans les ouvrages japonais les plus autorisés, éclaircit sensiblement le problème qui nous occupe. Ce fut après coup, et lorsque la littérature chinoise devint florissante au Japon, qu'on ajouta les signes idéographiques de la Chine à côté des caractères *kanna* dans lesquels les textes anciens étaient en conséquence écrits (始以漢字附神代之文字傍).

de Yamato, lui fournit non seulement des industries qui y étaient inconnues, mais encore l'alphabet d'où les Japonais ont tiré celui qu'ils appellent leur 神字 *kanna* ou *sin-zi* [1]).

Dans quelle mesure ces caractères à coup sûr d'origine indienne, — bien que quelques savants du Nippon y voient fort à tort une création du génie indigène, — servirent-ils à la composition des livres et entrèrent-ils dans la pratique quotidienne? Voilà ce que nous ne sommes pas encore à même de savoir, malgré les écrits qu'ont publié, sur ce problème historique et paléographique, plusieurs savants distingués du Japon. Ces savants nous citent, il est vrai, des documents anciens qui auraient été retrouvés dans ces caractères; mais, en dépit des détails circonstanciés dont ils entourent leurs assertions, l'impossibilité où nous sommes de vérifier la plupart de leurs données, nous oblige à demeurer dans une réserve peut-être exagérée, mais en tout cas favorable au progrès sérieux des études yamatologiques.

Pour l'instant, les caractères *kanna* ou *sin-zi* n'ont guère qu'une seule utilité immédiate. Ils nous fournissent un système graphique avantageux pour noter, dans les travaux de philologie les mots de la langue yamato et pour soustraire cette langue à l'influence fâcheuse à plus d'un égard de la notation en caractères idéographiques chinois.

Si des découvertes nouvelles, si les progrès de l'érudition ne viennent point nous apporter des preuves irrévocables de l'emploi des *kanna* dans des textes anciens et d'une authenticité reconnue; si ces caractères ne doivent servir que comme une écriture conventionnelle et en quelque sorte de transcription pour les vieux mots indigènes, l'alphabet japonais-coréen aura besoin d'être complété et amélioré, notamment en ce qui con-

1) Voy. la doctrine que j'ai exposée à cet égard et mon identification du mot 神字, lu *kamŭ-na* (*kanna*), avec le nom de l'écriture indienne *dévanagarî*, dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, de 1881, t. IX p. 170.

cerne l'expression des consonnes dites „troublées", c'est-à-dire des consonnes affectées, dans les écritures *kata-kana* et *hira-kana*, des deux accents ゛ dits *nigori*. Il y a là un sujet des plus intéressants à étudier au point de vue philologique; mais je crois qu'il serait prématuré de l'aborder, avant que certains éclaircissements historiques nous aient été fournis par les savants indigènes ou européens qui poursuivent en ce moment leurs doctes investigations dans les îles de l'extrême Orient.

Le problème des inscriptions en *caractères indigènes* japonais, sur lequel j'ai plusieurs fois appelé l'attention des Orientalistes, est enfin posé, mais il est loin d'être résolu. Outre quelques curieux travaux sur les anciens textes dits *Hi-fumi* et *Uye-tŭ fumi*, dont j'ai déjà eu l'occasion de rendre compte, j'ai reçu dernièrement un précieux manuscrit japonais [1]) intitulé 日本神字考 *Nippon Sin-zi kau*, c'est-à-dire „Examen des caractères sacrés du Japon." L'auteur y a reproduit avec un soin digne d'éloges toute une série d'inscriptions recueillies dans diverses parties de l'archipel Japonais. Parmi les inscriptions, il en est un certain nombre qui sont écrites en caractères évidemment chinois, mais de forme très ancienne; d'autres présentent des signes d'un genre tout différent, au milieu desquels on trouve quelques figures dont l'origine continentale n'est pas douteuse (par exemple un signe qui n'est autre que la forme boudhique 卍 du caractère 萬 *wan* „dix-mille" [2]); d'autres enfin qui sont formés de lettres qui paraissent tout à la fois étrangères au système graphique chinois et au système graphique indien.

1) Je dois ce présent à l'amitié de M. Ima-mura Wa-rau, conseiller d'état de l'empire Japonais.

2) *Syo gen-zi kau*, édit. lith., p. 120, c. 9. — Quelques-unes des inscriptions publiées par Hirata Atutané, (le savant élève de Moto-ori Nori-naga, auquel on doit le grand travail d'exégèse sur le *Ko zi ki*, publié pour compléter l'œuvre de son maitre sous le titre de *Ko si den*) sont évidemment écrites en caractères phonétiques imitées des caractères indiens. Entre une foule d'autres particularités qui trahissent leur origine brahmanique, on peut citer la notation de l'*e* et de l'*o*, l'un à gauche, l'autre à droite de la consonne à laquelle ces voyelles sont jointes (p. e. *em* = *me*; *mo* = *mo*).

L'auteur de ce manuscrit, à l'instar des autres savants japonais qui se sont occupés de paléographie japonaise, indique avec soin les endroits où se trouvent les inscriptions dont il fournit la copie, mais il ne nous apporte point de renseignements sur les circonstances qui ont environné leur découverte, et rien encore ne nous permet de leur attribuer une date tant soit peu approximative.

Il est très regrettable que les savants orientalistes européens établis au Japon ne nous aient point fourni les indications qu'on peut recueillir dans le pays [1]) sur l'origine et l'authenticité des inscriptions qui nous arrivent chaque jour en plus grand nombre, sans qu'il soit, faute des éclaircissements voulus, prudent d'en faire l'objet d'une étude approfondie [2]).

Jusqu'à ce que nous ayons été éclairés sur le rôle que jouent les inscriptions dans le champ sans cesse élargi de la paléographie japonaise, il ne sera pas possible d'aborder sérieusement un des côtés les plus dignes d'étude de l'histoire littéraire et des origines de la civilisation chez les insulaires de l'extrême Orient, et nous devons considérer le VIIIe siècle de notre ère comme la date la plus reculée à laquelle nous puissions faire remonter le cours de nos recherches et de nos investigations.

---

1) Il est possible que des écrits aient été déjà publiés sur ces inscriptions, mais je ne sache pas qu'ils soient parvenus jusqu'à présent entre les mains d'aucun orientaliste en Europe. On ne saurait qu'exprimer de vifs regrets que nos relations avec les savants qui habitent le Japon soient si peu suivies, et que, de part et d'autre, on reste souvent dans l'ignorance des travaux accomplis sur des questions qui nous intéressent mutuellement d'une façon tout à fait exceptionnelle.

2) Les monuments antiques de la littérature Japonaise, dont on nous mentionne l'existence, comprennent des inscriptions gravées sur la pierre ou sur le bronze, généralement gardées dans des monastères, et des manuscrits ou copies de manuscrits anciens qui existeraient dans diverses collections particulières. Parmi les manuscrits, on nous en signale qui dateraient du XVIIe siècle ou de la fin du XVIe, et, en termes vagues, on nous assure qu'il en existe d'autres d'une date bien plus reculée, qui sont conservées comme des trésors d'un prix incalculable par des seigneurs ou de riches bibliophiles du pays. On voit combien ces indications sont insuffisantes; mais on ne peut plus douter aujourd'hui qu'il n'y ait, au Japon, une riche mine à exploiter, au point de vue des études archéologiques.

SOME NOTES ON THE HUNS

BY

HENRY H. HOWORTH. F.S.A.

SOME NOTES ON THE HUNS.

I suppose that no question connected with the early Ethnography of Asia is at once so important and so difficult as that involved in the race affinities of the Huns. It has been debated with great assiduity and especially in recent years in Hungary; but there is little positive result as yet forthcoming. The difficulty of the question depends upon several elements: first the scantiness of evidence upon which to establish the actual continuity of the Huns with any existing race; in the second place the poverty of philological materials with which to test the problem, and thirdly the fact that in the absence of such evidence the physical and other idiosyncracies of the Huns as described for us in contemporary documents are naturally more or less ambiguous since the races to which we are limited in our choice have so many physical characteristics in common. This limitation is universally admitted, and necessarily since our choice is bounded by certain dominant considerations of geographical position and otherwise. And the problem is virtually that of deciding whether the Huns were Mongols, Turks, belonged to one or other of the Uralian tribes, or lastly were a mixed race consisting of more than one of these elements.

All these views have had their advocates and have been maintained with skill and ingenuity, nor does the discussion owe more to anyone of late than to the learned and most

valuable works of M. Hunfalvy who is present with us this morning.

A good proof of the intricacy of the problem is to be found in this fact. From the very earliest times in which the Huns are named, they occur in the country immediately North of the Causasus, whence they made continual raids into Armenia; these raids being mentioned in Armenian writers as early as the 2nd century A. D. Like the other nomades who have occupied this district, they have left traces of their passage. It is of course very familiar to every body that among the tribes of Daghestan whose languages have been so skilfully analyzed by General Uslar, is one divided into 2 sections the Avar and Khunsag corresponding in name to the two great divisions of the Huns. Long ago Klaproth shewed that the names of recorded Hunnic chiefs are to be found in common use among these Caucasus Avars and apparently so far as we know among them only. Thus Adilla occurs as a common mans name there.

The Huns name Uld or Uldin is found as that of an Avar family.

Budak, Ellak and Denghizikh are similarly found.

Eskam, the name of Attila's daughter, is explanable by Eska a woman's name among the Avars.

Balamir is still in use there; Almus occurs as Armus.

Leel, Isolta, Geysa and Zarolta are all similarly found. Again, (as Klaproth argued) in the Avar dialect, or hor or uor means a river; while Jornandes says: Pars Hunnorum fugam versa eas partes Scythiæ petit quas Danubii amnis fluenta praetermeant, quae lingua sua Hunni var apellant." It would seem that the Avar term for black was til, dir has the same meaning in the Avarian dialects of Antsukh and Char. Vakolabras meant a chief priest among the Avars. Vokhula means a chief among the Lesghs of Antsukh while among the old Avar names which have reached us those of Bayan, Samur, Solakh and Kokh are still in use among the Lesgh and Mitsjeghi.

(Klaproth, Tableaux Historiques 245—6; 268 etc.). These facts are very embarrassing for it is most certain that if we trust to philological evidence only or mainly, we shall be constrained to conclude that the Huns and Avars were really branches of the Lesghian race; a view which neither history, tradition nor the physical evidence will permit us to allow. This is an admirable example of the danger in inquiries like ours of testing race affinities exclusively by linguistic tests, language being in so many instances as readily changed as a man's clothes. How then are we to solve the difficulty? It seems to me that we can only do it in one way. If we adopt the inductive method and test such a case by one well within criticism; compare in fact the mountain district of the Caucasus with that of Afghanistan we shall find there also tribes bearing names and having other surroundings which prove that their present languages are for the most part adopted and not original. Thus the Ghiljis are among the very foremost of the Afghans and speak Pushtu, yet nothing can be more certain than that they are of Turkish origin. In the North of Afghanistan we have the Imaks and the Hazarahs who are undoubtedly of Mongol origin and who as was shewn so well by Von der Gabelentz the Elder have ceased to speak Mongol; while in the South of Afghanistan we have the Mongols who are now typical Afghans but are in all probability descended from the Mongols who dominated over Caubul in the early 14th century and whose raids upon India in the period of the Pathan sultans are so well known. In the case of the Avar and Khunzakh of the Caucasus I have very little doubt that they are to be explained in the same way and that we are no more to decide that these tribes now speak Hunnic because they bear Hunnic names and have preserved some Hunnic forms than we are to make the same inference in the case of the Hazarahs and the Imaks. Let us now turn to more fruitful ground. I may say at once that after con-

siderable experience of this difficult field I am satisfied that the best method of solving our difficulties is first to try and establish an historical continuity and then to supplement and illustrate it by linguistic and other evidences. For a long time there has not been much done however in facing the problem from this side and for the most part men have acquiesced in the conclusion formulated by Klaproth and which has been accepted as the basis of nearly all the reasoning on the subject. I am not going to enter into the polemic about Klaproths character and literary honesty; they are both open to grave suspicion; but apart altogether from the crooked steps he was generally prepared to take whenever a polemical advantage was to be obtained; apart from his habit of appropriating other men's work without acknowledgment; apart also from that pretension to omniscience which made him exceedingly dogmatic and selfasserting, the fact remains that to Klaproth and his great ingenuity and versatility we owe the solution of many of the very difficult and complicated questions which are to be met with in tracing the race revolutions of Asia; and if we contrast the state of opinion and the general knowledge on this subject before and after his career we shall be disposed still further to exalt the very notable position he fills as an authority on Central and Northern Asia. This position explains if it does not justify the deference that has been paid to Klaproth's reasoning about the Huns which has dominated all the discussions upon them since his day. It is this conclusion which I would venture to criticize here.

De Guignes, in his Histoire des Huns, a wonderful book for the time when it was written and a vast advance upon everything previously accessible, had grouped together the Huns, Turks and Mongols, treating them as sections of one race and treating their revolutions as so many factors of one problem. His view was of course untenable and it only

required a little more knowledge to show that Turks and Mongols were not only not the same race but separated by an immense interval in regard to language and other idiosyncracies. This is plain and simple enough to us now as it would have been to De Guignes if he had had the necessary materials for solving the problem.

The question still remains as to the affinity of the third great Nomadic race whose doings had been chronicled by De Guignes namely the Huns. This question is a much more difficult one. The Mongols and Turks have both survived in vigorous strength to our own day; the Huns *eo nomine* are extinct. If they survive at all it must be under some other name, while the debris of their language as recorded by the Byzantine writers is so slight and their other surroundings are so vaguely described that the materials for a definite conclusion are of course very much fewer. The question has been approached on two ways. De Guignes identified the European Huns with the Hiong-Nu of the Chinese writers so famous as the northern neighbours of China during the domination of the earlier and later Han dynasty. The similarity of name which in some of the variants of the Chinese form is almost identical, and other considerations made this view seem at least plausible. Klaproth took violent exception to it.

It will be remembered that the early volumes of the Journal Asiatique contain an interesting and not altogether goodtempered discussion between Klaproth and Schmidt, the editor of Ssanang Setzen as to the Nationality of the Uighurs and other allied subjects. In this discussion and elsewhere Schmidt maintained that the Hiong-Nu were Mongols. Klaproth whose quarrel with Schmidt made him *more suo* use every means to detract from the latter's position in other matters, questioned this conclusion also, and in addition he wrote a famous paper on the Hiong Nu and the Tu-kiu of the Chinese writers

in which he maintained with considerable dogmatic force that they were the same race and that the Hiong-Nu of the Chinese writers were in fact Turks neither more nor less. This paper considering the great influence it has had upon all subsequent writers who have touched the subject is a curiosity of literature. Proof after proof is accumulated in it that the Tu-kiu of the Chinese writers were Turks. The same Turks who fought with the Sassanian kings of Persia, who drove the Avars into the West and had intercourse with the Roman empire. This position is unassailable. There is no possible doubt about if. When we turn to the Hiong-Nu we have a very different matter. Klaproth although he dexterously couples the two names in the heading of his paper, accumulates virtually all his evidence upon the Tu-kiu about whom there is no dispute, leaving the question of the position of the Hiong-Nu without discussion, and merely inferentially assumed that they were Turks also. The only evidence he adduces is that certain Chinese writers speak of the Tu-kiu as if they were the same race as the Hiong-Nu. Beyond this he adduces no single fact. He does not examine the remains of the Hiong-Nu language that may be collected from the Han Annals, nor does he discuss their manners and customs etc. etc., but bases his immense conclusion on this very small postulate. The value of such a proof is of course extremely slight. The Hiong-Nu disappear from Chinese history early in the first century A. D. The Tu-kiu occur for the first time in the middle of the 6th century that is 5 centuries later. The Chinese however careful as historians, are exceedingly bad Ethnographers and have neither the motive nor the skill to enable them to discriminate between their various nomadic neighbours and it was quite natural that when attacks were renewed upon them from the same quarter they attributed them to the same enemies. Their utterly artificial mode of Ethnological discussion is properly deemed

valueless in our day, but we may even go further and fully accept the position of Ma-tuan-lin based on the accounts of the various nomades in the appendices to the Great Annals and say that it is very probable that the ruling caste among the Tu-kiu was in fact derived from the Hiong-Nu just as in the days of the Mamluk Sultans the ruling caste in Egypt was derived from the Turks of Kipchak. In fact this is almost certain since we find the typical Mongol names of Khulagu, Tului and Nogai among the early Turk chiefs.

We may therefore treat Klaproths only proof as no proof at all and no one would probably have more severely visited another scholar who had ventured to base a great theory upon it.

Far from the Hiong-Nu having been Turks I believe them to have been typical Mongols and I believe that such evidence as we possess is distinctly favourable to such a conclusion.

First. It is important to remember that the Hiong-Nu occupied the country of the Mongols. Mongolia from the Chinese border to lake Baikal was the district they dominated over. Now although we know that the Turks in the 6th century overran the southern part of this district, we have no reason to suppose but just the contrary that they had occupied it before; while the Mongols whichever way we examine the problem are pointed out as the indigenes and oldest inhabitants of this area.

Secondly. It is a very remarkable fact that in the correspondence between the great Mongol chief Chinghiz Khan and the Taouist monk Chang Chun which was published by Palladius, we find the former speaking of the Chan yu i. e. the great chief of the Hiong-Nu as *our* Chan-yu: thus identifying his stock with that of the latter.

Schmidt whose knowledge of Mongol was very exceptional habitually treats the Hiong-Nu as the ancestors of the Mongols. Thus he says expressly: „Ferner ist der Name Chiunnu,

den die Mongolen zur Zeit der Dynastie Chan führten, nichts anders as Tschino „Wolf," welches fast allgemein Tschiunno ausgesprochen wird; die Verwechselung der Kehl- und Zischlaute ist in fast allen Sprachen eine so häufige Erscheinung, dass ich mich hier dabei nicht aufzuhalten brauche." (Ssanang Setzen 373 note 1.) Again speaking of the title Ssutu Bogda given by Ssanang Setzen to Chinghis-khan he says: „Die zum Mongolischen Titel gehörigen Worte Ssutu-Bogda deuten auf die göttliche Herkunft des Tschinggis, und sind völlig eins und gleichbedeutend mit dem Titel *Tengri Guta* der Grosschane der Chiunnu. Ssu, oder nach der Gutural-Aussprache, *Gu* oder *ku* bezeichnet die den grossen Monarchen inwohnende Emanation der Gottheit." (ibid. 379 note 20).

Again: „Gewöhnlicher wurde bei den Mongolen späterhin die Benennung *Dschirgughan Jümen* „die Sechs Zehntausende;" diese theilten sich in zwei Hälften, nämlich in die linken oder östlichen *Gurban* Drei und in die rechten oder westlichen *Gurban. Diese Einrichtung bei den Mongolen scheint uralt zu sein, denn schon zur Zeit der Chiunnu, ihrer Vorfahren fand sie Statt.*" (ibid. 403 note).

The Mongol lama Bansarof urged strongly that the name Chinghiz is in effect the same as Jen yu or Shan yu the title borne by the chiefs of the Hiong-Nu and more especially since the Chinese also gave the chiefs of the Hiong-Nu the title of Tengri kubu i. e. son of Heaven (Erdmann Irmudschin etc, note 179). Palladius accepts this view as very probable (Yuan chao pi shi note 184). In another place that most learned writer on Asiatic history compares the white standard with 9 yak tails hung up in the Mongol camps with the similar standards planted by the chiefs of the Hiong-Nu and Tu-kiu in front of their tents and called ya (id. note 431). Quatremère in his edition of Rashid ud din 93 note compares the Hiong-Nu custom of princes marrying their stepmothers with the similar custom among the Mongols. These facts are

not conclusive, but they are significant and at least justify the tentative conclusion that the Hiong-Nu of the Chinese writers of the Han period were in fact Mongols.

Let us now proceed. The next nomadic race which dominated over the length and breadth of the steppes of Central and Northern Asia after the disappearance of the Hiong-Nu from history were the Juan Juan of the Chinese writers. They dominated over Central Asia in the 5th and first half of the 6th century. The Juan Juan had their seats in the country of North-Western Mongolia and are said hy Ma-tuan-lin to have been descended from the Hiong-Nu. In this case the probability is very great that they were in fact closely connected with the latter. Now when we remember the strong antagonism there was between the Juan Juan and their former dependents the Tu-kiu; when we remember that the Tu-kiu included in their empire all the various branches of the Turks of Sungaria, its borders including the Uighurs, while they drove out mercilessly the Juan Juan from their old quarters, it seems exceedingly probable prima facie that the latter were in fact of Mongol race for we know of no other possible races in these regions but the Mongols and Turks who were capable of filling such a rôle as was occupied by the Juan Juan. Schmidt identified the Juan Juan positively as a Mongol race nor do I think Klaproth's cavils at this view sustainable. Taking their chiefs names Schmidt compares the names Che-lu-hoei and Chulo with the Mongol words Chilagho and Cholo meaning a stone. The Juan Juan name Jalan or Dalan which by the way was a well known Mongol name in later days means merely seventy. Nokai or Nokhai a name of a Juan Juan prince was the name of a grandson of Chinghiz Khan who gave his name to the Nogais and means a dog in Mongol. Tohan or Toghan a name also used both by the Juan Juan and the Kalmuks means a kettle. Cheunu or Chino which again occurs in composition in Burte Chino the ancestor of

the Mongol Khans means a wolf. Onahoei or Unagha means a foal (see Forschungen ueber die Geschichte der Mittelasiatischen Völker page 67). Again Mukhuli the founder of the power of the Juan Juan bore the same name as the famous Mongol general to whom Chinghiz Khan deputed the conquest of China.

These facts are not too numerous but they are all that are available and they all point to the conclusion that the Juan Juan like the Hiong-Nu were of Mongol race.

I would even go a step further. The Mongol race is divided as is well known into two well marked sections. The eastern division that of the Mongols proper and the western that of the Kalmuks. These divisions are undoubtedly very old. They existed sharply in the 13th century and as we gather from the traditions collected by Pallas long before this, I would suggest as exceedingly probable that these two sections answer precisely to the old tribes of the Hiong-Nu and the Juan Juan. The Hiong-Nu when they were finally crushed during the domination of the Younger Han dynasty being driven beyond the Kerulon into the watershed of the Onon and the Shilka the head quarters of the early Mongols while the Juan Juan apparently occupied the very country which is described by Rashid-ud-din and in the Yuan chao pi shi as the special homeland of the Uirads or Kalmuks. The Juan Juan were at a later date dispersed and broken by the Tukiu; thus accounting for the breaking asunder of the Kalmuks and the Buriats whose traditions most clearly point as Pallas long ago showed to their having been sections of one race in early times. I would therefore conclude that the Hiong-Nu and the Juan Juan correspond to the Mongols and Kalmuks of our day. Having come to this conclusion let us now turn elsewhere. The Hiong-Nu when at the height of their power controlled a vast empire. How far west that empire extended we have no exact means of knowing. But we have every

reason to believe that it extended into the plains North of the Sea of Aral as the succeeding empires of the Turks and Mongols did. They certainly dominated over the Yue chi who lived in later Uighur country and no doubt as we may gather from the supplements to the Annals of the two Han dynasties they were the masters of Sungaria and the country to the west of it. Although they dominated over this area we do not say that it was entirely occupied by them. They no doubt ruled it from their head quarters in the further East just as Chinghiz Khan did at a later day and had camps and contingents of troops there and when their empire in the East was broken to pieces these contingents of troops as on so many other occasions retained their name and position.

Now it is curious that but a few years after the downfall of the empire of the Hiong-Nu in the East i. e. in 175—182 A. D. we should find Ptolemy naming the Khunni among the tribes of the Russian steppes between the Bastarnae and the Roxolani while Dionysius Periegetes who wrote about 200 A. D. names them among the borderers of the Caspian in this order Scyths, Huns, Caspiani, Albani. The coincidence of name is certainly suggestive of nothing more than that De Guignes was probably right after all in directly connecting the Huns of the European writers with the Hiong-Nu of the Chinese. If so they were as we have argued Mongols.

Here I must guard myself against misapprehension. I consider that a great deal of the confusion which has existed in elucidating the Ethnography of Asia in early times has arisen from treating the various nomades as if they were homogeneous races. The fact is when we examine the army of a typical leader of nomades like Chinghiz Khan we shall find that as the tide of victory rolled onwards the various tribes he met with joined his army and thus it came about that the Mongols formed only a small portion of his armies the great bulk of them being Turks so much so that in one well

known section of his empire the heritage of his eldest son Juchi we find the descendants of his people the famous Golden Horde constituting at this day one of the purest of Turkish races namely the Turks of Kazan etc. although we know very positively that their princes and aristocracy are of Mongol descent. It was so no doubt in the case before us. The Hiong-Nu like the people of Chinghiz Khan employed the Turkish and other races to fight their battles for them and in identifying the Huns of the 2th century A. D. with the Hiong-Nu I must be understood to do precisely what we do when we call the men of the Golden Horde Mongols that is limit the name to the leader and chiefs who gave the name and martial qualities to the race. In this view the Huns when they crossed the Volga were a caste of Mongol origin dominating and leading a mixed army. Nay more inasmuch as the Huns are only found actively aggressive in Europe 2 or 3 centuries after the breakdown of the Hiong-Nu power we may postulate of them even more certainly than of the Tartars of the Golden Horde that this ruling caste among them had retained little more than its name and its blood to prove its descent while its language and many other idiosyncracies had been adopted from its more numerous subjects. Traces of the old ways however may be found. The description of Attila as given by the Byzantine authors is that of a Mongol chief. His appearance, habits and surroundings are the same.

Thus as Quatremère says, the custom of consulting burnt bones in divination which was practised by Attila is a very notable Mongol custom. (Op. cit. 26 and note). Krum the Bulgarian king having captured the Emperor Nicephorus made a drinking cup out of his skull as Chinghiz did out of the skull of Wang Khan. The incantations performed before their battles by the Bulgarians may be compared with the similar performances of the Mongols at the battle of Lignitz. The

standard they used with a horses tail attached was surely the tugh or tuh of the Mongols. The Huns were flesh eaters but like the Mongols would only eat animals killed in a particular fashion and like them their chiefs were buried with their wives and servants. Lastly among the Bulgarian chiefs we have such good Mongol names as Bayan, Toktu, Tarkan, Kaukan, Organa etc. But as we have said the Mongol element among the Huns was no doubt limited to their leaders only. What race did their followers belong to? When Attila had overrun the greater part of Europe and fought at Chalons his motly army as we know comprised contingents from the various European races especially Slavic and Teutonic whom he had conquered but these Aryan elements were rather mercenaries and strangers than a portion of the host itself. This so far as we know can have been constituted of two elements only namely of Turks and of Ugrians. The Turks a race of horsemen doubtless formed the cavalry of Attila, while his infantry was not improbably of Ugrian origin. Our hypothesis then is that the leaders of the Huns were of Mongol origin and led an army comprising both Turkish and Ugrian elements. But let us advance somewhat further. The Huns of Attila were followed as we all know in the 6th century by another Hunnic race the Avars. The Avars furnish us with some very important evidence in support of my contention. De Guignes in his Memoir on the Juan Juan published in volume VIII of the Transactions of the French Academy has shewn very clearly that the Juan Juan and the Avars properly so called were the same people. The Avars according to the Byzantine writers came from the inner recesses of Asia. Theophylactus tells us expressly how they fought and were defeated by the Turks just as the Chinese speak of them as the most powerful race of the Scyths before the Turks. We also learn from the Greeks that the name of their chief who perished in that struggle was Kolkh which is precisely the name

given to him by the Chinese if we remember the peculiar methods of transliterating foreign names in China. He there appears as Gan lo chin. The Juan Juan are described by the Chinese as overwhelmed by the Turks in 555 A. D. while the Avars appear as fugitives on the borders of the Empire in the year 557. These coincidences and others pointed out by De Guignes and an absence of any evidence to the contrary make it tolerably certain that the Avars were precisely the same people as the Juan Juan. We have already shown good reason for identifying the Juan Juan on the other hand as the ancestors of the modern Kalmuks. It is assuredly interesting and suggestive that the native and very ancient name of the Kalmuks should be Uirat or Oirad. The *t* or *d* terminating the name is merely the Mongol plural as in the the race-names Kerait, Buriat, Tumed etc. etc. If we detach this we have left the particle Uiar or Oiar which is precisely the Ouar or Auar of the Byzantine writers. This was long ago suggested by D'Herbelot and De Guignes.

This forms a completely independent chain of evidence of a curious and interesting kind.

I said that in my view the Mongol element in these Hunnic peoples was limited to their chiefs, their followers having been of other than Mongolian blood. This explains why Theophylactus tells us that of the *leaders* of the Avars some were Uar and some were Khunni whence the compound name of Varchonitae by which they were also known. It explains also most completely the curious statement that the fugitives who reached Europe were not the real Avars that is the actual Kalmuk tribe which was crushed by the Turks but Pseudavars who had taken the name and appropriated the prestige of the real ones i. e. were not a homogeneous Kalmuk race but a race of other origin for whom the Turks professed contempt led by a caste or by princes of Mongol blood just as the Turkish armies of the Golden Horde were led by the grandsons

of Chinghiz Khan. The Avar customs are very like those of the Mongol races. Notably the rings fenced in by a palisade which formed their settlements are the exact equivalents of the gurans or kurans of the Mongols of which Kara korom is a notable example. The great chief of the European Avars was called Bayan. His is the very name borne by one of the greatest Mongol generals an important coincidence of much greater value than our merely being able to explain the meaning of an Avar name by means of Mongol. The title borne by the Avar ruler Khakan is precisely that affected by the Mongol rulers. We have thus brought together the scanty evidence we possess to decide the problem and it converges with cumulative force in making the real Avars and Huns Mongols. Let us now turn aside for a moment. The Juan Juan or Avars as we have seen were the dominant race in Central Asia before the Turks. They were a very enterprising race for we know that on the one hand they were the masters of the Sabiri, a Hunnic race who have been most probably connected with Ibir Sibir the primitive and true Siberia. On the other hand they were the masters of the Yethas or Yuechi who occupied the valley of the Yaxartes, and whom they compelled to emigrate to the south of the Oxus. During the 5th century they extended there authority even as far as the Indus on the one hand and Tibet on the other whence the explanation of the fact that towards the end of the 5th century A. D. Khoten is called Hun na by the Chinese writers while Cosmas Indicopleustes gives the name of Hunnia to a vast area limiting Persia on the East. This was in fact the Empire of the so called White Huns who fought so persistently with the Sassanians and of whom we have ample details in the Greek, Armenian and Syriac historians.

This use of the name White Huns which implies the existence of Black Huns is interesting for our present purpose for it corresponds to the Russian so called Czerni Ughry and Bieli Ughry, black

and white Ughry and to the similar divisions of the Khazars a Hunnic race into Kara Khazars and Ak Khazars. It corresfonds in my view to a distinction of race, the White Khazars, Bieli Ughry or White Huns being probably a race of Turkish horsemen led by Hunnic i. e. Mongolian chiefs, the Black Khazars, Czerni Ughry or Black Huns being a race either of true Ugrian or of partially Ugrian blood similarly led by Mongol chiefs.

The former belonged as I believe to the Uighurian or Eastern branch of the Turks who as I believe then dominated over the steppes from the Volga to lake Balkhash and were called Ogor by the Byzantine writers and in some instances Saragor i. e. white-Ogors. This position I have made the subject of a considerable investigation which I cannot enter into on this occasion and of which I can only state the result, which is that the White Huns of Priscus were Uighur Turks led by Mongol chiefs and that they became the ancestors in Khuarezm of the Khazars about whom I had the honour of reading a paper at the Congress at Petersburgh. It is curious in view of the contention in this paper that the difficulty hitherto felt in finding a satisfactory etymology for the name Khazar may very reasonably be solved by comparing it with the famous Mongol name Khazar borne by Chinghiz Khans brother.

Khazar in Mongol means a lion or predatory beast and it is very curious that the later Uighurs at Kashgar should be actually styled Lion-Uighurs by the Chinese. Such coincidences are most important in my view in solving the Ethnological puzzles presented by Asiatic tribes. But to proceed. While one branch of these Uighurian Huns invaded the borders of Persia and formed the Empire of the white Huns and subsequently of the Khazars, another branch occupied the southern steppes of Russia and when the Avars crossed the Volga were found dominant there and divided into two sections the Kotrigurs and Utrigurs in which the race name

Uighur appears very plainly and one of their chiefs bore the same name as one of the chiefs of the eastern Uighurs. It is very probable indeed to me that it was from this Uighurian section of the Huns who were no doubt a race of pastoral horsemen as all the dwellers in the grassy steppes of New Russia must perforce have been that the Turkish elements in Hungarian were derived which have been shewn by Hunfalvy and more in detail by Vambery to belong to the Uighurian dialect of Turkish. So much for the White Huns. The Black Huns on the other hand consisted most probably of true Ugrians or of Ugrians somewhat sophisticated, such as the Chuvashes. They formed probably the bulk of the Huns of Attila and at a later date the Bulgarian Huns, the scanty fragments of whose language have been illustrated by Kunik from Chuvash in his notes to Al-Bekri. They formed in all probability also the nucleus of the Hungarian race.

In concluding I feel very strongly that in these questions we cannot hope until we have accumulated more evidence to reach more than tentative results. In this field there is no room for dogmatism. We can only arrange all the facts which are available in logical sequence and frame a theory that shall meet them. This I have tried to do in the case of the Huns and to supply an hypothesis which fits in with all the facts known to me and which explains them more satisfactorily than any other.

DISCOURS

SUR L'IMPORTANCE D'UN OUVRAGE ARABE DU

XME SIÈCLE INTITULÉ

كتاب عجايب الهند

OU

LIVRE DES MERVEILLES DE L'INDE

PRONONCÉ PAR

P. A. VAN DER LITH.

COMMUNICATION

SUR L'IMPORTANCE DU

„LIVRE DES MERVEILLES DE L'INDE".

Vous le savez, Messieurs, la littérature arabe est très riche en ouvrages de géographie. Dans le nombre il y en a beaucoup qui présentent un grand intérêt, surtout lorsqu'ils contiennent des données plus ou moins scientifiques sur le monde connu, comme ceux de Mas'oudi, d'Edrîsi et même d'Abou'lféda, dont M. S. Guyard vient de mener à bonne fin la traduction; — heureux événement dont il faut féliciter et l'auteur et la science, qui lui a déjà tant d'obligations. Mais parmi ces ouvrages, il en est d'autres encore dont l'importance est assez grande, quoiqu'on n'y trouve que des relations de voyage dans les pays lointains fort décousues, voire même de simples contes de matelots. La plupart de ces récits se transmettent de bouche en bouche, jusqu'à ce qu'ils soient recueillis par quelque auteur, savant ou simple amateur, qui les reproduit avec tous les embellissements dont la tradition orale les a brodés. Il va sans dire que l'intérêt d'un recueil de ce genre est d'autant plus grand, que le moment où il a été rédigé est plus rapproché de l'époque à laquelle les conteurs originaux ont vécu. Sous ce rapport, les „Mer-

veilles de l'Inde", dont le texte arabe a maintenant été publié pour la première fois [1]), est d'une très grande importance, puisque ce livre a été composé par quelqu'un qui vivait au Xième siècle, et qui a frayé avec des marins arabes, persans, et autres. Ce recueil d'environ 130 récits, relatifs aux mers de l'Inde et de la Chine et aux régions voisines, reproduit les contes de ces marins, que l'auteur dit avoir puisés dans beaucoup de cas aux sources mêmes; il les a recueillis de la bouche des marins et les donne tels qu'il les a entendus. Si donc notre auteur dit la vérité — et nous n'avons aucun motif d'en douter [2]) — nous avons affaire à un recueil presque contemporain des meilleurs écrits des géographes arabes. Il renferme de nombreux indices qui peuvent contribuer, soit à confirmer ce que nous savons déjà par ces géographes, au sujet des villes de l'Inde, du Cambodge, de l'Archipel malais, du pays des Zendjs, et de la Chine, soit à fournir des données nouvelles. Tel étant le cas, il me semble, même après la publication de la traduction de M. Devic, que le texte arabe méritait d'être publié pour attirer l'attention de ceux qui s'intéressent à la géographie de ces pays aux IXme et Xme siècles. Vous me permettrez, Messieurs, de vous donner quelques détails, qui vous mettront en état de juger de la nature de cet ouvrage.

Comme l'indique le titre du livre, — et comme, du reste, c'est presque toujours le cas quand il s'agit de récits de marins des anciens temps, — le merveilleux joue un grand rôle

---

1) كتاب عجايب الهند ou Livre des merveilles de l'Inde. Texte arabe par P. A. van der Lith. Traduction française par L. Marcel Devic. Leiden E. J. Brill, 1883.

2) Depuis que ce discours a été prononcé, M. C. Schumann a publié dans „Petermann's Mittheilungen Ergänzungsheft Nr. 73 un travail intéressant sur les pays qui produisent la canelle (Kritische Untersuchungen über die Zimtländer). Il y fait mention (p. 46) des „Merveilles", qu'il ne connaît que par la traduction publiée par M. Devic en 1878, et il en conteste l'importance, parce que l'ouvrage, suivant lui, ne serait qu'une compilation datant tout au plus du XIVme siècle. Je ne doute pas que M. Schumann ne reconnaisse son erreur, lorsqu'il aura pris connaissance du texte arabe qui repose sur une *copie* de l'an 1013.

dans notre recueil. Les histoires fabuleuses, les contes de serpents et d'oiseaux monstrueux, ne font donc pas défaut. Mais il s'en trouve aussi d'autres qui frappent par leur simplicité et par leur accent de vérité. Ceux-ci sans doute nous inspirent le plus d'intérêt, mais les fables elles-mêmes ne m'en semblent pas tout à fait dépourvues, car il n'est point impossible qu'en cherchant bien on puisse y découvrir comme des grains cachés de vérité. Dans certains cas il se détachera une lueur de la comparaison de plusieurs rédactions de la même fable, indépendantes les unes des autres, et ce rayon aidera peut-être à retrouver la source originale d'où la fable est sortie. Permettez-moi d'en donner l'exemple suivant, signalé déjà par M. Devic.

Vous connaissez l'histoire de ces serpents de mer — *tannînin* —, créatures terrifiantes aux yeux des marins de l'orient, que l'on retrouve un peu partout. Mas'oudi, tout en doutant bien un peu de leur existence, n'en rapporte pas moins beaucoup de récits extraordinaires qui avaient cours de son temps sur leur compte. Mais parmi tous ces on-dit il y en a un qui suggère la solution naturelle du phénomène, et que Mas'oudi nous donne en même temps que les récits les plus extravagants. „Les uns", dit-il [1]) „pensent que le tannin est un vent „noir, qui se forme au fond des eaux, monte vers les cou„ches supérieures de l'atmosphère et s'attache aux nuages, „semblable au zoubaah (trombe de terre) qui se soulève sur „le sol et fait tournoyer avec lui la poussière et tous les dé„bris de plantes desséchées et arides. Ce vent s'étend sur „un plus grand espace à mesure qu'il s'élève dans les airs, „de sorte qu'en voyant ce sombre nuage accompagné d'ob„scurité et de tempêtes, on a cru que c'était un serpent noir „sorti de la mer". Et voilà que notre auteur, qui croit bien,

1) Mas'oudi, Les Prairies d'or I, ch. XIV, 266. Je ne fais que rendre la traduction excellente de Mrs. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.

lui, au serpent de mer, nous donne une description du tannin, qui confirme de tous points l'opinion mentionnée par Mas'oudi, et qui démontre bien clairement que ces affreux tanninin ne sont que des trombes maritimes. „Il y a" dit-il [1]) „dans la mer des serpents monstrueux, énormes, nommés „tannin. Au milieu de l'hiver, quand les nuages rasent la „surface de l'eau, ce tannin, gêné par la chaleur de la mer, „sort des flots, et entre dans la nue; ... Saisi par le froid „du nuage, il y reste emprisonné; et les vents venant à souf„fler à la surface de l'eau, le nuage monte et entraîne le tan„nin. Ce nuage, s'épaississant, voyage d'un point de l'hori„zon à l'autre; mais quand il a répandu toute l'eau qu'il con„tenait et qu'il n'est plus qu'une vapeur légère comme les „atomes de poussière que le vent éparpille et disperse, alors „le tannin, que rien ne soutient plus, tombe tantôt à terre „et tantôt dans la mer.... Des marins .... m'ont raconté „qu'ils l'avaient vu plus d'une fois, passant sur leurs têtes, „noir, allongé dans les nuages, descendant dans les couches „inférieures, quand les nuées se relâchaient, et parfois alors „laissant pendre dans l'air le bout de sa queue; mais dès qu'il „sentait la fraicheur, il se repliait dans la nue et disparais„sait aux regards". Il va sans dire que notre auteur ne manque pas de raconter les prouesses de ce tannin, qui dévore tout le bétail dans les pays où Allah le fait tomber; mais la description est prise sur le vif, et démontre qu'il s'agit en réalité d'un phénomène tout ordinaire.

Les „Merveilles" elles-mêmes fournissent un exemple de la manière dont un récit merveilleux peut naître d'un fait très simple, mais resté incompris d'observateurs très superficiels. On y raconte [2]) que des voyageurs qui s'avançent vers les parages de la Chine, ayant été surpris par une tempête formidable, se voient entraînés vers un feu effrayant qui en-

1) Merveilles de l'Inde, p. 41.
2) Merveilles de l'Inde, p. 20.

flamme l'horizon tout entier. L'effroi leur fait perdre leur présence d'esprit; plutôt que de brûler ils veulent faire chavirer leur navire. Heureusement pourtant il se trouve parmi eux un marchand de Cadiz. „Calmez-vous" leur dit-il „ce spec„tacle, que j'ai vu déjà une fois dans mon pays d'Espagne, „n'a rien d'effrayant. Ce feu n'est qu'une île bordée et en„tourée de montagnes, sur laquelle se brisent les flots de „l'Océan; durant la nuit, cela produit l'effet d'un feu prodi„gieux, qui effraye l'ignorant". Supposez ces marins sauvés du naufrage sans que le mystère leur eût été expliqué, voilà lancés les légendes décrivant des mers de feu!

Ainsi que j'ai déjà eu l'honneur de vous l'indiquer, notre auteur parle surtout des pays de l'Inde, du Cambodge, de la Chine, de l'Archipel malais, même du pays des Zendjs. Ses amis ont vu Sindân, Soubâra, Tanah, Seimour, Sindabour, Koulam et l'île de Sérendib et en parlent. Sanderfoulat, Senf, Komâr ou Khmer, Khanfou et Khamdân ne leur sont pas inconnus. Les îles de Waq-Waq, que notre ami de Goeje [1]) a identifiées avec le Japon, sont visitées par eux; le Kambaloh est le théâtre de quelques-uns de leurs récits. Épars dans tout l'ouvrage se trouvent des traits de mœurs et de caractère, dont quelques-uns sont émouvants, d'autres fort amusants, quoique parfois un peu lestes. On y trouvera, — mais curieusement brodée — l'histoire des Balánjaríya de Mas'oudi [2]) (nommés, dans les „Merveilles" [3]) Baláoudjer), gens qui se sacrifient à la mort de leur roi, connus déjà d'Abou

1) M. J. de Goeje, Arabische berichten over Japan dans: Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 2e reeks X, traduit, mais d'une manière qui laisse beaucoup à desirer dans les Annales de l'Extrême Orient, 5me Année. Je saisis cette occasion pour exprimer déjà ici à mon savant ami ma très vive gratitude pour l'assistance qu'il n'a cessé de me donner, et sans laquelle il m'eût été impossible de mener à bonne fin la publication des „Merveilles".

2) II, 85.

3) P. 115.

Zeyd [1]), mentionnés par Marco Polo [2]). Les bhikshu, ou moines mendiants de l'Inde se reconnaissent facilement sous le nom de Bikour [3]), que leur donne notre auteur, mieux encore que les bairâgî sous celui de baykardjy employé par Abou Zeyd [4]); — même on ne regrettera pas l'erreur de notre auteur, qui confond les sarabha's avec les girafes [5]), puisqu'elle suggère un rapprochement entre le nom de l'animal mythique et celui du quadrupède connu. J'aurai, d'ailleurs, l'occasion de traiter de tout cela dans la seconde partie de notre publication, et de toucher aussi à beaucoup d'autres questions. Mais ce qui vous intéressera le plus pour le moment, Messieurs, puisque nous sommes ici dans la section Polynésienne, ce seront sans doute les communications de notre auteur par rapport à l'Archipel malais, lesquelles ne forment pas la partie la moins intéressante du recueil.

On sait déjà depuis longtemps que les états du Maharadja de Zabedj étaient situés dans l'Archipel indien, et que l'île de Java en aurait été le centre. Il y avait donc grande probabilité que la véritable île de Zabedj n'est autre que l'île de Java. Il restait pourtant encore des doutes. Mais il me semble, d'après ce que nous en dit notre auteur, qu'il n'est plus permis d'hésiter, et qu'il est bien certain que l'île de Zabedj et l'île de Java ne font qu'un. Je désire être bien compris. Je ne prétends pas que les géographes arabes, en parlant des îles de Zabedj, aient toujours en vue l'île de Java, puisque on sait trop bien comment ils confondent ensemble les pays de l'extrême Orient; mais je soutiens que le véritable Zabedj, qui donnait son nom aux états du Maharadja, ne peut être que l'île de Java. Voici pourquoi j'ose le pré-

1) Reinaud, Relation des voyages I, 121 et note.
2) The book of Ser Marco Polo ed. by Col. H. Yule II, 323.
3) P. 155.
4) P. 133.
5) P. 125.

tendre, — indépendamment des autres preuves qui ont déjà été produites.

Notre auteur parle trois fois [1]) de l'île de Zabedj. La première fois [2]) il ne s'agit que d'un conte, qui démontre, — comme d'ailleurs bien d'autres histoires concernant le Zabedj — qu'une partie de l'île était très peuplée et florissante. Mais une autre histoire [3]) présente beaucoup plus d'intérêt. Je vous en donnerai le texte arabe avec la traduction de M. Devic.

وحدثت عن رجل يقال له ابو طاهر البغدادىّ انّه قال دخلت الزابج ومن بلاد جزيرة الزابج بلد يقال له مرقاوند فيه عنبر كثير جدّا وانّه ما حمل احد قطّ من ذلك العنبر فى مركبه وخرج عن البلد الّا رجع اليه وانّهم يحتالون فى بيع العنبر على الغرباء ومن لا يعرف خبر العنبر باع بأرخص سعر واقلّ ثمن وان لابى طاهر هذا كان فى المركب شىء من العنبر قد حمل سرًّا من صاحب المركب فرجعت الريح عليهم وردّتهم الى البلد ☆

„Un personnage nommé Abou Taher, de Bagdad, contait „qu'il avait fait le voyage du Zabedj et visité une des villes „de l'île du Zabedj appelée ..... où l'ambre (gris) abonde. „Mais quiconque s'en va du pays avec une provision de cet „ambre dans son navire s'y voit bientôt ramené. Les indigè- „nes font de leur mieux pour en vendre aux étrangers, et „ceux qui ignorent cette particularité de l'ambre en achètent „beaucoup à vil prix. Et cet Abou Taher en avait emporté „une certaine quantité dans le navire, à l'insu du patron, „mais le vent devint contraire et les ramena dans l'île."

Vous remarquerez, Messieurs, qu'il s'agit ici d'une ville de Java, que l'auteur nomme مرقاوند, Markawind. Quelle peut être cette ville? Il me semble qu'on ne peut lire que مزقاويد

1) Il en fait encore mention 2 ou 3 fois en passant, mais sans que ce qu'il dit donne lieu à quelque remarque.

2) P. 137.

3) P. 150.

Mazafâwid, évidemment le célèbre Madjapâhit (ꦩꦗꦥꦲꦶꦠ꧀), la capitale d'un royaume hindou à Java. Il y a quelques années, cette solution eût été jugée bien peu probable, puisqu'on croyait, d'après les chroniques (babads) javanaises, que la fondation du royaume de Madjapâhit ne datait que du 13me siècle. Mais notre ami Kern [1]) a déjà prouvé d'une manière qui ne laisse plus de place au doute, que d'après des documents trouvés à Java même, il y avait déjà en 840 un Outtounga-déwa — roi suprême — à Madjapâhit. Notre conjecture n'est donc point du tout hasardée puisque le copiste, ne connaissant pas le nom du pays, a très bien pu transporter le point du ز sur le ف, et écrire رڤ, au lieu de زف. Il restera donc Mazafawind, et même si l'on n'accepte pas la conjecture qui fait lire فاويد au lieu de فاوند, (ce qui pourtant pourrait très bien s'expliquer en admettant que le copiste a écrit ن pour ي) le nom de Madjapâhit est très reconnaissable. Notre conjecture est d'autant plus admissible qu'il s'agit ici d'un article de commerce, l'ambre, qui était très recherché à Java, comme nous l'apprend la relation suivante, tirée des chroniques malaises [2]): لاڭ يڠ ددالم سكلين تانه جاو يڠ دڤاسير در كولن سكولنڽ دان دار ويتن سويتنڽ دان يڠ ددارت سمڤى كسڭار كيدول سكلينڽ داتڠ مڠادڤ سڠنات دڠن اڤتينڽ دان ڤرسمبهڽ دان يڠ در تيمر ڤون داتڠ در بندان دان سيران دان كرنتوك ماسڠ٢ دڠن ڤرسمبهڽ اد ليلن اد چندان اد مسوى اد كايو مانس اد ڤال دان چڠكه ترلال باڽق برتمبن دان لاڭ ببراڤ در ڤد عمبر....

1) Verslagen en Mededeelingen van de Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 2e reeks I, p. 233. Tijdschrift v. Ind. taal- land- en volkenkunde XX, 228. Il faut remarquer, — c'est M. Kern qui m'a fait l'observation — que l'auteur arabe rends le ꦗ (dj) javanais par ز, ce qui est aussi le cas ailleurs, comme Zabedj pour Djawa...., Zendji pour Djenggi (Kern dans Versl. en Med. v. d. Kon. Akad. v. W. Afd. Lett. 2e R. X. 92.)

2) Collection des principales chroniques malayes publiée par Dulaurier, Chronique de Paseih ١٠٠. La traduction se trouve Journal asiatique, Juin 1849, p. 529.

„A Java, les populations du littoral qui relevaient de lui, „occupaient tout l'ouest et tout l'est, et celles de l'intérieur „s'étendaient jusqu'à la mer meridionale. Toutes venaient lui „offrir leurs hommages et leurs tributs. On voyait accourir „de l'est les peuples de Bandân, de Siran, de Larantouka, „apportant chacun leurs redevances, le cire, le bois de San- „dal, le salpêtre, la cannelle, la noix de muscade, les clous „de girofle par monceaux, *ainsi que de l'ambre....*"

La légende, que notre auteur applique à Zabedj est une de celles qui ne se rapportent pas du tout à un pays déterminé, mais qui se transmettent de bouche en bouche et font, pour ainsi dire, le tour du monde. On la retrouve déjà dans le Périple de la Mer Érythrée, mais, comme on va le lire, l'auteur grec qui la raconte, la fait se rapporter à une des villes de l'Arabie même.

.... *καὶ μετ' αὐτοὺς ὅρμος ἀποδεδειγμένος τοῦ Σαχαλίτου λιβάνου πρὸς ἐμβολήν, Μόσχα λιμὴν λεγόμενος, εἰς ἣν ἀπὸ Κανῆς συνήθως πλοῖα· πέμπεταί τινα, καὶ παραπλέοντα ἀπὸ Λιμυρικῆς ἢ Βαρυγάζων ὀψινοῖς καιροῖς παραχειμάσαντα παρὰ τῶν βασιλικῶν πρὸς ὀθόνιον καὶ σῖτον καὶ ἔλαιον λίβανον ἀντιφορτίζουσι παρ' ὅλον τὸν Σαχαλίτην χώμασι κείμενον καὶ ἀφύλακτον, δυνάμει θεῶν τινὶ τοῦτον τὸν τόπον ἐπιτηρούντων· οὔτε γὰρ λάθρα οὔτε φανερῶς χωρὶς βασιλικῆς δώσεως εἰς πλοῖον ἐμβληθῆναι δύναται· κἂν χονδρον τις ἄρῃ, οὐ δύναται πλεῦσαι τὸ πλεῖον ἀπὸ (τοῦ) λιμένος* [1]). D'après cette tradition, on entasse des monceaux d'encens arabe sur les bords du golfe Sachalite, sans qu'il soit nécessaire de les garder, parce qu'un dieu protége cette contrée. Personne ne peut emporter dans son navire la moindre parcelle de cet encens, sans la permission du Roi, fût-ce un grain, parce que dans ce cas, le dieu l'empêche de quitter le pays.

Il faut admirer la persistance de cette légende, qui se per-

1) Geographi Graeci Minores ed. C. Muller I, 282. Fabricius, Der Periplus des Erythraeischen Meeres p. 71.

pétue jusque dans le Xme siècle, et qui alors est racontée par des marins arabes, qui ne se doutent pas qu'un auteur grec avait déjà rapporté cette même tradition plusieurs siècles auparavant et qu'il l'avait rapportée à leur propre péninsule.

Je crois, Messieurs, qu'après ce que j'ai dit, vous me permettrez de soutenir, que le royaume de Madjapâhit n'était pas inconnu à notre auteur, — que nos „Merveilles" prouvent de nouveau que M. Kern a raison en attribuant à la fondation de ce royaume une date de beaucoup antérieure à celle admise par Raffles — et que le vrai Zabedj est l'île de Java. Quant à ce dernier point, nos Merveilles fournissent une nouvelle preuve.

En parlant du pays de Zabedj [1]), notre auteur raconte qu'il y existe une coutume d'après laquelle personne, soit indigène soit étranger, soit musulman, ne peut s'asseoir en présence du roi autrement que les jambes croisées; — dans la posture qu'il nomme „bersila". Eh bien! Messieurs, ce mot est un mot malais, bien connu et en même temps — quoique sans le préfixe بر — javanais (ꦧꦼꦭꦶ), et il désigne justement cette manière de s'asseoir. Dans cette même histoire, l'auteur fait mention du roi javanais, dont notre manuscrit a écrit le nom de différentes manières بيد بابا كله et بير بابا. Quel pouvait bien être ce nom? Le mot de Kala (ꦏꦭ) est bien connu comme un des noms de Siwah, emblême de la force destructrice: comme tel, il ne fait pas mauvaise figure dans un nom de prince javanais, car beaucoup de ces noms étaient empruntés à la langue et à la mythologie des Hindous [2]). Dans بابا il n'est pas difficile de retrouver Nata (ꦤꦠ), le titre de Prince par excellence, qu'on rencontre aussi dans les listes des rois

1) P. 154.

2) Depuis que ce discours a été prononcé, mon ami M. Vreede m'a indiqué une liste de rois javanais antérieurs à la fondation de Madjapâhit, dans laquelle se retrouve le nom de Kala. Voir, Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië, N. volgr. VII, p. 264.

de Madjapâhit, communiquées par Raffles [1]). Restent سر et سد, — mots sans doute fort corrompus, mais que peut-être on pourrait identifier avec le titre royal indien de Sri (ශ්‍රී, سری) ou le Brillant, porté par des personnages royaux de Java, et d'après quelques chroniques javanaises, par des souverains de Madjapâhit [2]). Je proposerai donc de lire Sri Nata Kala, — nom qui n'a rien d'étrange. Il est vrai, que les listes des rois de Madjapâhit publiées par Raffles et d'autres auteurs ne font aucune mention de ce roi; mais on sait le peu de confiance que méritent ces listes, qui donnent des dates impossibles, et ne contiennent même pas les noms des rois dont l'existence a été révélée par les documents retrouvés et expliqués dans les derniers temps.

Ce n'est pas exclusivement de Java, que parle l'auteur du Livre des Merveilles; les marins qui lui ont fourni ses récits ont aussi visité Sumatra. Entre autres pays il mentionne ceux de Lâmeri et de Fansour, et nous fournit à leur sujet de précieuses données, qui confirment de tous points les conclusions que M. Groeneveldt [3]) a tirées des Annales chinoises, et ne laissent plus aucun doute sur la situation de Lâmeri.

Déjà M. Yule, dans son édition magistrale des Voyages de Marco Polo [4]), jugeait très probable que la situation de Lâmeri aurait été près d'Atjeh, à l'extrémité septentrionale de Sumatra. J'avoue qu'il me restait des doutes. Il me semblait que Marco Polo, en traitant des pays de Lâmeri et de Fansour, en parlait comme de pays limitrophes. Or, il est bien certain que ce dernier pays, qui produit le meilleur camphre

1) Raffles, History of Java, 1817 II, 81.

2) Voir entre autres, Journal asiatique, Juin 1846, 548.

3) Notes on the Malay Archipelago and Malacca, compiled from Chinese sources by W. P. Groeneveldt dans „Verhandelingen van het Bat. Genootschap van Kunsten en Wetens. XXXIX, 1880.

4) II P. 283. Comparez du même auteur, An endeavour to elucidate Rashiduddin's Geographical Notices of India, dans Journal of the Asiatic Society, new Series IV, 351.

du monde, n'est autre que le pays de Baros, sur la côte occidentale de Sumatra et assez éloigné d'Atjeh. Les chroniques [1]) malaies citées par Yule ne donnent pas de leur côté de renseignements précis. Elles racontent comment la première mission mahométane entreprise pour convertir Sumatra quitta Malabar, arriva à Fansour (نگری فصوری) et partit de là pour l'île de Lambri ou Lâmeri (نگری لمبری ou قولنق لمیری). On pourrait donc supposer que ces deux pays étaient situés très près l'un de l'autre et douter de la position assignée au second par M. Yule. De Barros, qui donne la nomenclature des différents pays de Sumatra, désigne Atjeh et Lâmeri comme des pays adjacents, mais, ainsi que M. Yule l'a fait observer, il commet certainement quelque erreur.

On en était là lorsque les annales chinoises publiés par M. Groeneveldt vinrent fournir de nouvelles données et rendre certain ce qu'avait été avancé par M. Yule. „The country of „Lambri is situated due West of Sumatra, at a distance of „three days sailing with a fair wind.... On the east, the „country is bordered by Litai, on the West and the North „by the sea, and on the South by high montains, at the „South of which is the sea again.... At the Northwest of „this country is the sea, at a distance of half a day is a „flat mountain, called the Hat-island; the sea at the West „of it is the great ocean and is called the Ocean of Lambri. „Ships coming from the West, all take this island as a land-„mark" [2]).

D'après cette description, il faut bien admettre que Lâmeri n'a pu être situé ailleurs que sur la côte septentrionale de Sumatra, non loin de l'endroit où actuellement se trouve la capitale d'Atjeh. Le „Hat-island" serait donc, suivant M. Groeneveldt, l'île de Bras ou Poulou Bras qui maintenant encore sert

1) Collection des chron. Shedjarat Malayou ||..

2) Groeneveldt, 98.

de point de repère aux navires. On hésitera d'autant moins à admettre cette conclusion, que, d'après ces mêmes annales, il ne se trouve que deux petits états entre Lâmeri et le royaume, autrefois célèbre mais maintenant disparu, de Samouthra. Ce pays était situé non loin de Paseih, dans la partie orientale de la côte septentrionale de Sumatra. Un village du nom de Samoudra, qu'on a retrouvé de nos jours près de Paseih, est peut-être un reste de ce royaume.

En rapprochant ces données des récits des „Merveilles", on pourra se convaincre qu'ils se donnent pour ainsi dire la réplique, et se confirment réciproquement. Les Merveilles [1]) s'expriment ainsi:

وحدثني انّ بجزيرة لامرى من الزرافة ما لا يوصف كبره وحكى عن من حدّثه من اهل المراكب الذين كسرهم البحر انّهم اضطرّوا الى المشى من نواحى فنصور الى لامرى وكانوا لا يمشون بالليل خوفا من الزرافة لانّها لا تظهر بالنهار فاذا اقبل الليل صعدوا على شجرة عظيمة خوفا منها فاذا كان الليل احسّوا بها تدور حولهم ويروا بالنهار آثار وطيها على الرمل وانّ بالجزيرة من النمل ما لا يوصف كثرة وخاصّة بجزيرة لامرى فانّ النمل فيها عظيم ۞

وحدثنى انّه سمع بعض البحريّين يحكى ان بلولو بيلنك — وهو جون فى البحر — فيه قوم يأكلون الناس لهم اذناب وهم فيما بين ارض فنصور وارض لامرى ۞

„Le même m'a appris que, dans l'île de Lâmeri, il y a „des *zarâfa* (sarabha) d'une grandeur indescriptible. On rap„porte que des naufragés, forcés d'aller des parages de Fan„sour vers Lâmeri, s'abstenaient de marcher la nuit par „crainte des zarâfa. Car ces bêtes ne se montrent pas le „jour. A l'approche de la nuit, ils se réfugiaient sur un „grand arbre; et, la nuit venue, ils les entendaient rôder

1) Pag. 125.

„autour d'eux; et le jour ils reconnaissaient les traces de „leur passage sur le sable.

„Il y a aussi dans ces îles une multitude effroyable de „fourmis, particulièrement dans l'île de Lâmeri où elles sont „énormes.

„Le même m'a conté qu'il avait entendu dire par un „marin, qu'à Loulou bilenk [1]), qui est une baie de la mer, „il y a un peuple mangeur d'hommes. Ces anthropophages ont „des queues. Ils demeurent entre la terre de Fansour et la „terre de Lâmeri".

Vous remarquerez, Messieurs, que notre livre parle de naufragés qui n'ont pas d'embarcation, puisqu'ils sont forcés de marcher. C'est donc par terre qu'ils font le trajet d'un de ces deux pays à l'autre. Donc, il ressort de nos „Merveilles" que le pays de Lâmeri est situé sur la terre ferme de Sumatra, ce qui, autant que je sache, n'est mentionné par aucun autre auteur. Au contraire, les géographes arabes [2]) parlent de l'île de Lâmeri. Mais comme M. Devic [3]) l'a déjà observé, le mot de جزيرة peut ainsi bien se dire d'une presqu'île que d'une île, et dans certains cas, comme dans la Relation du frère Odoric de Frioul [4]), c'est l'île de Sumatra même qu'on désigne par ce nom.

Nos „Merveilles" nous apprennent aussi que Lâmeri et Fansour ne sont pas limitrophes, puisqu'elles disent que des anthropophages demeurent entre la terre de Fansour et celle de Lâmeri. Ils ne sont autres que les Bataks — qui sans doute sont aussi les Litai des annales chinoises, — et qui

---

1) Il m'a été impossible de déterminer la situation de cette baie, qu'on doit chercher à l'occident de Sumatra. Le mot „poulou" île, fait sans doute partie du nom.

2) Géographie d'Aboulféda II, 2. p. 130. Sir H. Elliot, History of India I, 70.

3) Dans sa traduction des Merveilles. Paris 1878, 193.

4) Louis de Backer, L'extrême orient au moyen-age, 105.

de nos jours encore habitent les contrées de l'intérieur de Sumatra, assez proche de Baros. Et ce qui prouve qu'on peut très bien admettre que des naufragés ont fait à pied le trajet de Baros à Atjeh, c'est que cela se fait encore maintenant, puisqu'il existe dans l'intérieur du pays un ancien chemin, fort mauvais, employé par les indigènes. En 5 ou 6 jours il mène d'Atjeh à Analabou [1]), sur la côte occidentale de Sumatra, d'où le reste du voyage jusqu'à Baros est assez facile. Le nom même de Lâmeri semble indiquer que ce pays se trouve au nord de Sumatra, puisqu'on y rencontre des noms de villages composés avec „Lam", comme Lam-barou [2]), Lamkali etc. M. M. J. C. Lucardie, lieutenant de vaisseau, m'a même signalé un village du nom de Lamreh, situé à Atjeh près de Toungkoup, dans les XXVI Moukim. Il se pourrait très bien, que ce village fût un reste du pays, autrefois si connu, de Lâmeri.

Il faut, au reste, que le pays de Lâmeri ait été autrefois assez important et d'une grande étendue, puisqu'il avait donné son nom à une partie de la mer qui baigne l'île de Sumatra, et que cette île même fut nommée d'après lui. Mais à l'époque où les annales chinoises ont été écrites (1416), cette importance avait déjà diminué de beaucoup, puisque le pays ne contenait plus qu'environ mille familles.

On peut donc conclure, sans crainte d'erreur, que le pays de Lâmeri connu des Arabes était situé sur la terre ferme de Sumatra, non loin d'Atjeh, et que dans le Xme siècle il existait déjà des voies de communication entre ce pays et Fansour. Quand on parle de la grande île de Lâmeri, c'est Sumatra qu'on veut dire.

Ce point acquis, il reste encore beaucoup à dire au sujet

1) Voir P. A. v. d. Lith, Nederlandsch-Oostindië 81.
2) Barou signifie „nouveau". La signification de „Lam" m'est inconnue.
3) Pag. 98.

de l'île de Sumatra d'après les „Merveilles". Vous observerez que les naufragés dont il est question se réfugient sur les arbres, de crainte des bêtes féroces que notre auteur nomme الزرافة. Il est impossible qu'il parle ici de girafes, puisque ces animaux ne se trouvent pas à Sumatra, et puisque les girafes étaient connues des Arabes, qui savaient bien que ce ne sont pas des bêtes dangereuses. Sans doute il est question ici de l'animal mythique dont le nom sanscrit est sarabha; animal connu des Arabes, puisqu'al-Birouni [1]) en parle sous le nom de charau (شَرَو). „Il marche" nous raconte cet auteur „sur quatre jambes, et a de plus sur le dos quatre jambes, „s'élevant dans l'air. Cet animal est armé d'une petite trompe „et de deux grosses cornes, avec lesquelles il frappe l'élé- „phant et le coupe en deux morceaux". Il faut remarquer que nos naufragés ne l'ont pas vu; ils n'en rencontrent que les traces, de sorte que leur imagination a beau jeu.

Observons encore un curieux rapprochement entre notre récit et ceux des chroniques malaies [2]). Celles-ci racontent qu'un certain Marah Silou, en chassant avec son chien dans le nord de l'île de Sumatra, y rencontra une fourmi grande comme un chat, la prit et la mangea; après quoi il fonde dans cet endroit sa résidence, qu'il nomme Samoudra, ce qui signifierait „grande fourmi (سمدر ارتيين سمت بغ امت بسر). Il est bien évident que nous n'avons ici qu'un essai, mal réussi, pour expliquer le nom de l'île Sumatra, qui, il va sans dire, a une autre dérivation. Mais cet essai prouve en même temps que les légendes parlant de fourmis énormes n'étaient pas inconnues à Sumatra. Est-ce que notre auteur s'en fait l'écho? C'est très difficile à décider, mais on avouera au moins qu'il est bien curieux de retrouver la même légende,

1) Reinaud, Fragments Arabes et Persans, relatifs à l'Inde, p. 86, 109.
2) Chron. de Paseih, ١٨.

ayant rapport au même pays, dans deux écrits qui, pour sûr, n'ont aucune dépendance entre eux.

J'aurais encore bien des choses à dire sur les pays malais à propos de notre publication. J'aimerais surtout à fixer votre attention sur Sérira, ou plutôt Sarbaza, qu'il faut chercher près de Palembang, sur la côte orientale de Sumatra. L'étude comparée des „Merveilles" et des annales chinoises le prouvera. J'aurais de plus à traiter de Qaqola, de Perlak, de Kalah, des îles de Nias et de Si Berout; pays mentionnés dans nos Merveilles, et de quelques particularités relatives aux habitants de Sumatra. Quant aux autres pays baignés par les mers de l'Inde et de la Chine, le livre offre de quoi faire mainte remarque qui ne serait pas dépourvue d'intérêt. Mais je ne dois pas oublier que j'ai déjà de beaucoup dépassé le temps qui m'a été accordé. Du reste, je me propose de traiter de ces matières dans la dernière partie des „Merveilles", qui ne tardera pas à paraître. Mais ce que j'ai dit suffira, j'espère, à vous convaincre que les „Merveilles de l'Inde" sont d'une importance très grande pour tous ceux qui s'intéressent à la géographie de l'Orient au moyen-âge.

OVER DE WORTELWOORDEN

IN DE

MALEISCHE TAAL.

DOOR

J. PIJNAPPEL.

OVER DE WORTELWOORDEN IN DE MALEISCHE TAAL.

M. H.

Dat bij het ontluiken der wetenschappelijke taalstudie de Indogermaansche talen met het leeuwendeel heengingen is een verklaarbaar feit; maar dat hare beoefening nog steeds in een wanverhouding staat tot die der talen van andere stammen, is niet te verdedigen. Want ofschoon ook tegenwoordig op geen dezer talen meer uit de hoogte wordt neergezien, zoo als vroeger, en alle zich verheugen mogen in de belangstelling van dezen of genen; zoo laten toch zoowel het aantal harer beoefenaren als de wijs harer beoefening nog veel te wenschen over en geschiedt haar niet altijd het volle recht dat haar toekomt. Misschien is het goed eens in een voorbeeld te laten zien hoe ook andere talen dan de Indogermaansche nog wel meer scherfjes kunnen bijdragen voor den opbouw onzer wetenschap, dan die tot dusver verzameld zijn. Ik heb daartoe uit mijn bijzonder vak uitgekozen *den vorm der Maleische woorden vóór dat zij door affixen uitgebreid zijn.*

De Indogermaansche taalkundigen leeren ons, dat wanneer men in die talen van wortels der woorden spreekt, men deze als in werkelijkheid bestaande alleen in de periode moet aannemen toen die talen zich nog niet uit haar grondtaal ontwikkeld hadden. Hoe echter destijds de vorm dier wortels geweest is, een of tweelettergrepig, daaromtrent is men het nog niet eens. In de Maleische talen is dit anders: daar

bestaan inderdaad de wortels nog als woorden, die ik daarom *wortelwoorden* noem en die niet gelijk mogen gesteld worden met de woordvormen, waaraan wij, met het oog op de afgeleide vormen, gewoon zijn den naam van *grondwoorden* te geven. Immers die grondwoorden zijn, waar zij, zooals doorgaans, uit twee lettergrepen bestaan, dikwijls zeer duidelijk de producten eener zamenstelling van eenvoudiger elementen, die óok nog niet uit de taal verloren zijn; deze zijn het die wij als de ware wortels te beschouwen hebben. Ik wil het ontstaan der Maleische woorden uit die wortels met U nagaan. Het gevondene meer in het bijzonder en meer opzettelijk ook aan andere talen dan die van den Maleischen taalstam te toetsen, zij aan later onderzoek overgelaten. Reeds nu zal er, vlei ik mij, eenig licht kunnen worden ontstoken, dat ook aan de taalkunde in het algemeen kan te goed komen.

Men verwachte echter niet te veel. Ik heb, waar ik het ontstaan der Maleische woorden ga navorschen, vooral één bron op 't oog, die wel op zich zelf reeds zeer rijk is, maar toch andere niet uitsluit. Ik bedoel de geluidnabootsende klanken. Het aantal dier klanken is in het Maleisch zeer groot en men moet alweer de toevlucht nemen tot de voorstelling van een natuurvolk, dat een open oor heeft voor allerlei verschillen, die wij niet of nauwelijks meer opmerken, wil men zich die rijkdom kunnen verklaren. Het is inderdaad merkwaardig welke geluiden de Maleijers al onderscheidelijk uitdrukken. Het vervolg zal er ons meer dan een voorbeeld van geven. Zonder twijfel zouden zulke klankwoorden, wanneer men ze niet alleen volledig kon verzamelen, maar ook hunne oorspronkelijke beteekenis opsporen, een blik vergunnnen in de oudste toestanden der volken, die ze gebruiken. Een volk dat aan het strand der zee leeft, zal andere geluiden opmerken en nabootsen, dan zulk een dat binnenlands in de vlakte of in het gebergte woont. Ik moet mij hier, met het oog

op den toegestanen tijd, natuurlijk een maat stellen, en kies daarom een enkelen klank om mijn beschouwingen aan vast te knoopen, een die niet uitgekozen is — zoodat een andere misschien vruchtbaarder geweest ware — maar die, omdat hij door zijn duidelijkheid, waardoor hij ook in onze talen verstaanbaar is, zich op den voorgrond drong. Ik bedoel het woordje *tik*, van waar ons *tikken*. Iedereen verstaat het, de Hollander, Duitscher, Franschman, evengoed als de Maleier. Wij hebben daarnaast ook *tak* en *tik-tak*. De Maleier zegt *tak* van een geluid, dat het hamertje maakt, waarmee men op een steenen vloer tikt — ik wil hier even aanmerken dat ik de te geven beteekenissen aan het groote Maleische woordenboek van von Dewall ontleen, wiens uitvoerigheid bij het opgeven van de beteekenis dier klanken pleit voor zijn zorgvuldigheid, maar de mogelijkheid van dwaling niet uitsluit, evenmin als die van een somtijds minder gelukkige keus der bijgebrachte voorbeelden — de Maleier dus zegt in het genoemde geval *tak*, maar hij zegt *toek* van het geluid hetwelk men maakt wanneer men met de knobbels op de tafel tikt: wij hooren het, het is doffer, en dit drukt de *oe*-klank uit. *Tak* is helderder. Ook heeft er zamenstelling plaats en zegt men *tak-toek* van het geluid der hakken van iemand die over een steenen vloer gaat. Zonderling dat men juist hier, althans in het woordenboek, *tik* ter volmaking van den drieklank mist, waarbij *a* tusschen de doffere *oe* en de helderder *i* in staat. Maar bij andere klanken ontbreekt die *i* niet: zoo, bijvoorbeeld, zeggen zij *soer* van den regen die op de boomen valt of van het ankertouw dat door de kluis schiet, *sar* van water dat op een heet ijzer valt of van een straal water die met geweld uit een opening komt, van een mat die over den vloer getrokken wordt, van een werpspies die door een matten beschot vliegt, *sir* eindelijk van een vlierpit die uitgaat door dat zij met het water in aanraking komt; zoo ook *poek* van een ploffend geluid, zooals van een kokosnoot, die van een

boom of van een emmer die ondersteboven in 't water valt; *pak*, van een boek dat op zijn breeden kant valt of van een tafel waarop men met de vlakke hand slaat; *pik*, van een houten doosje dat op den grond valt. En zoo verder. Het verschil in grondgeluid, om het zoo te noemen, daargelaten, hetgeen, door de *s* en *p*, dáár als snorrend of sissend, hier als poffend is nagebootst, zoo blijkt het duidelijk hoe de verschillende klinkers daarbij wederom dat grondgeluid wijzigen.

Om dit verschil op te merken behoeft men niet eens zulke klanken te hulp te roepen. Voor wie de Maleische talen kent wordt dit door een aantal voorbeelden bewezen, waar dat verschil van klanken het doffere, zwaardere, grovere of grootere van het heldere, lichtere, fijnere of kleinere onderscheidt. Voorbeelden daarvan kan men al dadelijk in de Javaansche grammatica van Roorda vinden. — Doch al geeft het woordenboek dat *tik* niet afzonderlijk op, het bestaan er van, dat reeds door de analogie zeer waarschijnlijk zou zijn, wordt door de afgeleide vormen buiten twijfel gesteld.

Van al die klankwoorden worden namelijk door middel van de praefixen *kĕ* en *lĕ* nieuwe vormen gemaakt, die in beteekenis als geheel overeenstemmende met de oorspronkelijke worden opgegeven. Indien dit volkomen juist ware, dan zouden die praefixen niets anders kunnen zijn dan òf phonetische toevoegsels, òf op zich zelf staande klanken van grooter omvang van beteekenis dan die andere. Bij het praefix *kĕ* zou men dan kunnen denken aan een *ĕ*, die, geadspireerd, *hĕ* uitgesproken, die adspiratie verder tot *kĕ* verhard heeft. Maar zulk een *ĕ* is oorspronkelijk niets anders dan een vokaal die tusschen twee consonanten, en dus ook na een praefix dat op een consonant eindigt voor den consonant waar het grondwoord mee begint, wordt ingevoegd om de uitspraak gemakkelijker te maken en die dan vaak, ofschoon verkeerdelijk, als bij het grondwoord behoorende wordt voorgesteld: van daar een aantal woorden die met *ĕ* heeten te beginnen, maar dit

inderdaad niet doen, zoo als blijkt wanneer er een praefix op een vokaal eindigende, bijv. *di*, voorkomt. Wanneer men dus bij *tik*, *tak*, *toek* die vorming zou willen laten gelden, zou men moeten aannemen dat daarvan eerst werkwoorden gemaakt zijn, *mengětik*, *mengětak*, *mengětoek*, en dat dan verder het daaruit afgeleide *ětik* enz. door een nog onbekenden phonetischen regel *kětik* enz. zou zijn geworden. Men zou ook kunnen denken aan het verschijnsel dat *k* en *t* als initialen naauw verwant zijnde *kětik* eenvoudig uit reduplicatie ontstaan ware. Deze verklaring zou voor zich hebben dat de *kě* juist bij klanken die met een dentaal beginnen zoo vaak voorkomt, zoo men dat praefix toch ook niet voor andere letters aantrof, zooals in *kělip*, *kilap*, waar dan echter weder verwisseling van de *l* en de linguale *d* in het spel zou kunnen heeten te zijn. Liever zou men daarom die *k* zich op een andere wijs uit de reduplicatie ontstaan voorstellen, te weten zóo dat zij uit den sluitletter voorkwam, zoodat dus in *tik-tik* d. i. *tik-ě-tik*, de eerste klank *ti* zou zijn weggevallen. Maar noch de eene noch de andere verklaring is zeer aanneembaar.

Het andere praefix *lě* is mede zeer algemeen voor klankwoorden en kan wel doen denken aan de bekende partikel *lah*, maar ik zou er toch bezwaar in zien de eenheid van beiden te verdedigen, ook al ware er geen andere verklaring te geven, die meer waarschijnlijkheid voor zich heeft. Toch valt het niet te ontkennen dat het bezwaar er tegen, voor zoover het hierin bestaat dat *la* zijn vollen klank zou verloren hebben en dat nog wel in de voorlaatste lettergreep, door de opmerking dat de beteekenis den nadruk op den wortel legt en dat dus *la* den zijnen verliest, wordt weggenomen. Maar een andere en betere verklaring, dunkt mij, doet zich voor. Een derde vorm namelijk ontstaat door vereeniging van de beide praefixen *kě* en *lě*, zoo als in *kělětak*, *kělětoek*, welke vormen wel is waar weder als van volkomen gelijke beteekenis met de andere worden opgegeven, maar waar de za-

menstelling der praefixen toch de louter phonetische waarde zeer onwaarschijnlijk maakt. Het ligt namelijk voor de hand hier aan invoeging van de *l* denken, zoodat uit *kĕtik kĕlĕtik* ontstaan ware. De beteekenis die hier het trillen der tong (men houde de verwisseling van de *r* met de *l* in 't oog) evenals in andere talen meebrengt, te weten die van frequentie, wijzigt natuurlijk den aard van zulk een geluid niet: qualitatief blijft het hetzelfde, slechts quantitatief verschilt het. Aannemende nu dat die opvatting juist is, dan zou men ter verklaring van den vorm *lĕtik* aan een wegvallen van *kĕ* moeten denken. Want voor het vermoeden dat *kĕ* in *kĕlĕtik* gepraefigeerd zou zijn aan den vorm *lĕtik* ontbreekt alle waarschijnlijkheid, daar zoo iets niet zonder beteekenis zou geschied zijn (want aan een phonetischen regel zal hier wel niemand denken) en uit den aard der zaak slechts de quantiteit van het geluid hier een gewijzigde beteekenis toelaat, omdat de qualiteit door verandering van klinker wordt uitgedrukt.

Juist tengevolge van de voldoening aan de behoefte om een frequentie, duurzaamheid, zamenhang, uittedrukken, heeft ook het daaraan tegenovergestelde begrip van iets niet zamenhangends, iets afgebrokens, plotselings, een bijzondere aanduiding door wijziging van het woord moeten noodig maken, en het ligt daarom voor de hand deze in het praefigeeren van *kĕ* te zien, dat uit de keel en zonder wijziging door andere monddeelen als 't ware uitgestoten, meer nog dan eenige andere klank het natuurgeluid moest wezen om het plotselinge en afgebrokene van een geluid uittedrukken, wanneer men dit wilde doen uitkomen. Maar al kon het nu later gebeuren, toen de natuur niet de eenige richtsnoer was, dat *kĕ* en *lĕ* vereenigd voortkwamen; oorspronkelijk althans sloten ze elkaar uit, en evenmin als *kĕ* vóor *lĕ* gevoegd kon worden, kon *lĕ* na *kĕ* worden ingelascht, welk laatste buitendien nog een chronologischen voorrang van *kĕ* zou aantoonen, die niet is aan te nemen. Er schijnt dus niets anders over te blijven dan *lĕ*

evenzeer als *kĕ* als zelfstandig praefix te beschouwen, welk *lĕ* echter later doorgaans phonetisch, door metathese, zijn plaats achter in plaats van vóor den aanvangsletter van het woord heeft gekregen.

Het gaat derhalve niet wel aan de praefixen *kè* en *lĕ* voor de klankwoorden zoo maar als phonetische toevoegsels te beschouwen, daar zij wel degelijk invloed op de beteekenis schijnen te hebben door wel niet de qualiteit, maar de quantiteit te wijzigen.

Men vindt in sommige gevallen ook nog *dé* als beteekenisloos praefix bij zulke klankwoorden, en zal daarbij vermoedelijk slechts aan phonetische verwisseling van de *l* en de linguale *d* moeten denken, eerder dan aan een verzachting der door reduplicatie ontstane *t*, want ook voor andere consonanten komt die *dĕ* voor.

In de beteekenis van *tik*, *tak*, *toek* schijnt de *t*, de explosiva, die het woord begint, het hoofdbegrip aan te duiden, evenals wij boven bij de *s* en de *p* opmerkten, terwijl de slot-*k* slechts dient om den klank kort af te breken en daardoor ook hier op het einde den indruk van het plotselinge te geven. Immers met verandering van die *k* wordt ook het hoofdbegrip gewijzigd. Daar naast toch staan de *ng*, de *m* en de *s*, in *ting*, *tang*, *toeng; tim*, *tam*, *toem; tis*, *tas*, *toes*. *Ting* is het geluid van een klein, *tong* van een groot stuk geld dat op een steen valt; *toeng* het galmend geluid van een klok, of van een hol bamboes, waarop men met iets hards slaat. Mij dunkt het grondgeluid blijft hetzelfde, het is nog dezelfde explosiva die het woord begint, maar de *ng* duidt hier voortduring aan, de klank is niet afgesloten of afgebroken, maar galmt na door den neus: daarom verbeeld ik mij in *ting* en *tang*, even als in *toeng*, een naklank te hooren en waag het de opgegeven beteekenissen eenigzins te wijzigen, door in plaats van steen liever iets veerkrachtigs te stellen, iets dat wel hard is, maar altoos nog een nagalm geeft, want in de voorbeelden

zal wel niet het rinkelen van het geld, maar het geluid bedoeld worden dat door den steen wordt te weeg gebracht. De nagalm, die bij de finale *ng* ontstaat, blijft hier om zoo te zeggen passief, hij komt alleen van het object; maar is de neusletter in plaats daarvan de lipletter *m*, dan is er tevens een blazen, een voor zich uitdrijven van de lucht mee gepaard, d. i. dan is het subject er mee gemoeid, en daarom geven *tam* en *toem*, behalve het nagalmende weer een nog andere hoedanigheid aan den klank: *toem* namelijk drukt het geluid uit van een losbrandend kanon, waarmee zeker wel het bommend geluid daarvan zal bedoeld zijn, terwijl *tam* het geluid beteekent van een zwaar plat lichaam, dat uit de hoogte plat op den grond valt, zooals de deelen van een instortend huis, waarbij de *a* dan den daarmee gepaard gaanden krakenden klank zal uitdrukken. Ook de *s* wordt zoo met de *t* verbonden: *tas* wordt verklaard als ritselend, knappend en knetterend geluid, zoo als bijv. dat van een slaghoedje, van een geweerkogel die in een plank slaat, van papier dat met een schaar geknipt wordt, en *toes* als een scherp, poffend geluid, zoo als dat van een revolver of als dat van iets dat plotseling stil houdt, zoo als van droppels, die ophouden te vallen. Ik vrees echter dat deze verklaringen niet volkomen juist zijn. Uit afgeleide vormen blijkt dat in *tis* het voordurend afdruppelen of afvallen de hoofdvoorstelling vormt en dit is genoeg om den vorm van het klankwoord te verklaren, waarin de *s* minder als sisklank dan als duratieve klank voorkomt en inzonderheid dient als tegenoverstelling van den nasaalklank, aangezien er bij die geluiden geen nagalm uit te drukken viel en bij de *t* slechts de duratieve *s* en geen andere duratieve letter behoort. Ook weten wij hoe aan het eind der woorden de *s* in de uitspraak in *h*, d. i. in een spirans zonder dat sissend geluid, overgaat.

Met de *r* schijnt *t* niet voor te komen, maar men vindt deze wel in andere dergelijke klankwoorden, zoo als in *gar*

en *sar*, waar de *r* overeenkomstig met haar aard, een ratelend geluid schijnt te kennen te geven, ofschoon anders de opgegeven beteekenissen niet gemakkelijk onder een algemeene kategorie zijn te brengen.

Van vele van die woordjes worden nu wederom door toevoeging van diezelfde praefixen *kĕ* en *lĕ* weer nieuwe gevormd, waarbij men ook soms vóor de *t* een nasaal vindt ingevoegd en *kĕlĕ* ook in den vorm *kĕrĕ* voorkomt. Geen van deze beide wijzigingen is ongewoon. Bij de verwisseling van *l* en *r* behoef ik niet stil te staan; de phonetische invoeging der *n* is in de penultima der grondwoorden een zoo gewoon verschijnsel, dat men dikwijls van het bestaan van den eenen vorm op dat van den anderen besluiten mag.

Tot dusver hebben wij ons nog slechts met de eerste veranderingen van het oorspronkelijke klankwoord bezig gehouden en behalve de grondbeteekenis nog geen andere in het oog gevat. Daartoe gaan wij thans over. Van enkele dier klankwoorden, zoo als *toek*, *tak*, *toes*, *tom*, geeft het woordenboek actieve vormen op, die de beteekenis hebben van dat grondgeluid voortbrengen. Maar er is geen reden waarom zulke verba niet evengoed van al die woorden zouden kunnen worden gebruikt. En evenzeer is het toeval, zoo men wil, wanneer niet ook andere afgeleide vormen van die woorden in werkelijk gebruik zijn. Rechtens toch kan aan geen afgeleiden vorm de mogelijk van bestaan ontzegd worden, zoodra het in de werkelijkheid noodig is een beteekenis uit te drukken, waarvan die vorm als een eigen vorm in gebruik is, al gebeurt het menigmaal dat het tegenwoordige spraakgebrnik dat afgeleide woord niet kent noch bewaard heeft. Die vormen zijn evenwel niet van den beginne af tegelijk met de wortels ontstaan; het werd, gelijk nog heden dikwijls het geval is, genoeg geacht dat het eenvoudige woord genoemd werd om de herinnering te wekken, hetzij aan het voorwerp dat zoo is of zoo doet of aan het zoo zijn of doen zelf: wanneer men *tik tik* of

tik tak zegt zal ieder aan het tikken van een horloge of van een klok denken. Maar wie het horloge niet kent zal er iets anders bij denken, althans wanneer hij iets anders kent, dat zulk een geluid maakt. Zoo zijn bijv. van datzelfde *tik* afgeleid *titik*, een druppel, en daarnaast, van *tis*, *mĕnĕtis*, druppelen, terwijl het tikken of liever de tik van een klok bij de Maleier *kĕtik* heet. En zoo beteekenen nu *mĕnĕtak*, transitief, houwen, hakken, *mĕnĕtas*, trans. open hakken, doorbreken, en van daar in 't algemeen eenig verband vernietigen, zoo als bijv. een naaisel lostornen, en intransitief: openbarsten van een uitgebroeid ei. Verder *mĕnoetoek*, zachtjes, liever: dof, kloppen, *mĕnĕtis* naast afdruppelen ook afstammen, *mĕnĕtik* plat kloppen, enz. Zoo *mĕngĕtis*, wegknippen, zoo als bijv. een insect van de hand, doch verder ook: een ring, dien men aan de hand heeft, laten zien door den vinger vooruit te steken, d. i. diezelfde beweging met den vinger te maken als bij zulk wegknippen. Hetzelfde beteekent ook *mĕngĕtik*, maar dit wordt ook weder gebruikt van het opspringen van insecten door het uitstrekken van de achterpooten, zoo als de sprinkhanen en van daar weer aan het grondwoord *kĕtik* de nieuwe beteekenis gegeven van zulk een poot en deze weer figuurlijk gebezigd van de stangveer van een geweer, die op zulk een sprinkhaanpoot gelijkt. Naast dit *kĕtik* staat weer *kĕting* in de beteekenis van achterbeen tusschen hiel en kuit van waar *oerat kĕting*, de Achilles-pees, terwijl dan de actieve vorm *mĕngĕting* absoluut wordt gebruikt in den zin van iemand de Achilles-pees afsnijden. Met *a* als eerste vokaal zegt men *mĕngatok* van het tikken op iemands hoofd of met het staal tegen een vuursteen, en met ingevoegde *n*, *kĕntang*, verdubbeld *kĕntang*[2], om een houten blok te beteekenen, waarop de nachtwacht tot sein met een knuppel slaat. Daarmee in verband van oorsprong staan denkelijk ook wel *kĕlontang*, een vogelverschrikker, *kĕlontong*, een marskramer, *kĕlinting* (dat echter ook uit het Chineesch verklaard wordt, naar ik

meen) een Chineesche pagode, *kĕlĕntingan* en *kĕrĕntingan*, belletjes. En die ze opzoekt zal zeker nog een aantal dergelijke voorbeelden vinden.

Wilde ik het onderwerp uitputten, waarop ik hier niet veel meer heb kunnen doen dan de aandacht te vestigen, dan zou ik reeds terstond moeten spreken over die nieuwe klankverandering, die in de laatste voorbeelden in het oog heeft moeten vallen, te weten die in de eerste lettergreep van de bisyllaba geworden monosyllaba, en verder over de phonetische variatien in de medeklinkers, die, zoo als in alle talen, ook hier wel oorspronkelijk op eenvoudig dialectsverschil neerkomen, maar toch ook wel eens verschil van beteekenis hebben meegebracht. Maar voor alles zou eigenlijk een onderzoek moeten voorafgaan van de andere rubriek der klankwoorden, die ik in tegenoverstelling met de behandelde voorloopig, omdat mij juister benaming nog ontbreekt, de minder juiste van willekeurige zou willen geven. Want hoeveel woorden ook aan de door ons beschouwde klanknabootsing hun ontstaan verschuldigd zijn, meer nog waarschijnlijk zijn er aan die geluiden te danken, die wij nog steeds kunnen opmerken bij de kinderen, die zoo dikwijls aan hetgeen zij zien of zien gebeuren door middel van zelf gevormde klanken een naam geven, volkomen willekeurig naar het schijnt, maar toch zeker ook wel uit meer of minder duidelijke natuurlijke oorzaken ontstaan en daardoor bij de eenen ook wel eens overeenkomende met de even schijnbaar willekeurige van andere kinderen.

En ik zou zelfs vóór dat onderzoek nog wel mogen beginnen met wat uitvoeriger te zijn met betrekking tot deze tegenstelling der beide hoofdgroepen zelf. Tegenover willekeurige klankwoorden staan natuurlijk onwillekeurige, en als ik de klanknabootsende onder deze begrijp, dan wil ik daarmede te kennen geven dat ik in die nabootsing niet iets willekeurigs maar als 't ware een reflex-beweging zie; en wel zulk eene

die niet alleen op de geluiden, maar op meer moet toegepast worden; want dan staan mij ook de gebaren voor den geest, daar ik ook tusschen deze en de geuite klanken een nauw verband zie: op een minder ontwikkelde trap van ons spraakvermogen had zeker de taal der gebaren nog zeer overwegende beteekenis; en hoe zij zelfs nog heden niet uit de wereld is, konden wij nog niet lang geleden, in de maand Mei, in een interessante verhandeling van Prof. Gerland te Strassburg over de taal der teekens van de Indianen, in de Deutsche Rundschau lezen. In de kinderjaren van ons geslacht was de taal een en al beweging en ook de mimische beweging ging met uiting van oorspronkelijk onwillekeurige klanken gepaard. Daarom zijn de pronominale en praepositionale wortels in den grond evenzoo onwillekeurige klankwoorden als de klanknabootsende geluiden. Het spreekt van zelf dat psychologie en grammatica elkaar hier niet volkomen dekken. De ψυχή leverde de stof, die de νοῦς tot taal gevormd heeft, niet nadenkend, op den weg der logika, nominale en verbale en pronominale en praepositionale wortels tot punt van uitgang nemend, maar de taal ontwikkelend terwijl hij zelf zich ontwikkelde.

En wij zouden ons ook niet kunnen ontslaan van een onderzoek naar de grondbeteekenis van de vele affixen in de Maleische taal, van welke wij nog slechts *kĕ* en *lĕ* gedeeltelijk behandeld hebben.

Stof genoeg zeker voor nog lange en nieuwe studie!

Ik besluit met de volgende stellingen:

De stamtalen ontstonden uit nabootsende en uit andere, onwillekeurige geluiden en bewaren zelfs na haar eerste en meest langdurige ontwikkelingsperiode nog soms in de wortelwoorden de sporen harer eerste wording. Buitendien hebben vreemde talen steeds een groote bijdrage geleverd tot hare tegenwoordige ontwikkeling.

De wortels behoeven niet uitsluitend monosyllabisch geweest te zijn. De klanknabootsende monosyllaba bestaan doorgaans

uit drie elementen, te weten een consonant, een vokaal en meestal een consonantischen uitgang. Wordt die uitgang ter wille van een systeem van het woord gescheiden, dan behoudt men slechts een abstracten klank en heeft geen wortelwoord meer. Wanneer bijv. in het Maleisch van *tis* de *s* wordt weggenomen, dan blijft er slechts een geknotte, geen volmaakte, wortel, geen wortelwoord over.

Het verschil van omgeving heeft oorspronkelijk ook wel een verschil van wortelwoorden moeten te weeg brengen, doch èn om de eenheid der ψυχή èn omdat de stamvolken toch altoos ook nog velerlei gemeen hadden, moeten deze zich ook in hunne uitingen meermalen ontmoet hebben. Van daar dat stamverwantschap, voor zoo ver die slechts op grond van gelijkluidendheid van enkele wortels wordt aangenomen, hierdoor nog ver van bewezen is.

Maar die nabootsende klanken gepaard aan die andere, bij welke de onderlinge overeenkomst zeker veel zeldzamer is, en vervolgens te zamen met deze door een klein deel van alle denkbare wijzigende toevoegselen tot den grammatischen en lexicographischen voorraad van den geheelen woordenschat der taal aangegroeid, hebben een onbepaald aantal onverwante, op zich zelf staande, voor een deel zeker zeer lang verdwenen talen moeten voortbrengen.

Met deze stellingen, die, zoo zij gegrond bevonden worden, zeker eenig recht op uwe aandacht hebben, heb ik de eer deze voordracht te sluiten.

OVER DE WORTELWOORDEN IN DE JAVAANSCHE TAAL

DOOR

A. C. VREEDE.

OVER DE WORTELWOORDEN IN DE JAVAANSCHE TAAL.

Dat een groot aantal woorden in de Javaansche taal zoogenaamde klanknabootsende zijn, waarvan de stam of wortel een klank teruggeeft, blijkt reeds uit een vluchtige kennismaking met de Grammatica en het Woordenboek. Bij nadere studie komt men evenwel tot de ontdekking, dat buitendien verscheidene woorden tot één zelfden wortel zijn terug te brengen, en eene onmiskenbare overeenkomst van beteekenis vertoonen. Deze eigenaardigheid heeft mij vooral in den laatsten tijd bij de nieuwe bewerking van het Javaansche woordenboek getroffen, en zij kwam mij belangrijk genoeg voor om tot een punt van bespreking bij deze gelegenheid gemaakt te worden. Doch eerlijk gezegd, ik zag tegen de uitvoering op, want het onderwerp verdiende m. i. eene breede linguistische behandeling en daarvoor achtte ik mij niet berekend; de omstandigheden toch hebben mij tot nu toe gedwongen mijn tijd meer aan het bijzondere, dan aan het algemeene in de taal te wijden. Gelukkig heeft mijn geachte collega Pijnappel op wetenschappelijke wijze over de wortelwoorden in de Maleische taal gehandeld en daar het verschijnsel in de Javaansche taal analoog is, zoo is de zaak behoorlijk ingeleid. Daar hij zich overigens meer bepaald heeft tot de bespreking der door hem genoemde „onwillekeurige klankwoorden", zal

ik geen voorbeelden behoeven aan te voeren van dit in de Javaansche taal zeer zeker niet minder voorkomend verschijnsel. Bijna op iedere bladzijde van het woordenboek treft men wortels of daarvan afgeleide grondwoorden aan, die klanknabootsing aanduiden. — Mij blijft dus over met voorbeelden aan te toonen, hoe verscheidene woorden zijn afgeleid van wortels, waarin niet zoo dadelijk een klanknabootsing valt waar te nemen, door Pijnappel „willekeurige klankwoorden" genoemd, maar die toch een grondbeteekenis bevatten, welke min of meer gewijzigd uit de daarvan afgeleide woorden blijkt. — Ik hoop, dat gij mij daartoe eenige oogenblikken uwe aandacht zult willen schenken. De zaak is toch niet alleen uit een etymologisch oogpunt van groot belang, doch ook lexicologisch van onmisbare waarde. Bij de groote moeielijkheid, die de rijkdom der Javaansche taal aan uitdrukkingen voor dezelfde of bijna dezelfde begrippen, den lexicograaph veroorzaakt, komt ieder hulpmiddel dat hem kan dienen om te onderscheiden en te preciseeren uitmuntend te stade. Van dat middel voorzien zal het mogelijk zijn de ware beteekenis van een woord vast te stellen, en waar die tot nu toe soms in omschrijvingen wel verscholen lag, maar niet aan het licht kwam, duidelijk voor den dag te brengen. Een enkel voorbeeld tot opheldering. Op ꦲꦤꦶꦭ꧀ geeft het woordenboek: „nog wat ruw, niet genoeg beschaafd" *enz.*; op ꦲꦤꦶꦭ꧀ (met de linguale ḍ): „maar ten halve, niet geheel voldoende" *enz.*; op ꦲꦁꦤꦶꦭ꧀ „ontoereikend, maar ten halven" *enz.* De grondbeteekenis die van „ten halven" komt niet overal op den voorgrond, en toch is zij de ware; al deze woorden zijn nl. afgeleid van ꦤꦶꦭ꧀ waarvan ook ꦱꦸꦤꦶꦭ꧀ stuk; vrg. ons spraakgebruik van „stukwerk, brokwerk; onafgewerkt, onvoltooid, ten halve af." Doch over dit wortelwoord straks nader. Nog een voorbeeld. Op ꦱꦸꦤꦺꦴꦤ꧀ vindt men: „lijn, touw met gebrande horen berookt of in urine gelegd, *dat om*

een veld of plantsoen gespannen wordt om wilde zwijnen door de lucht af te weren". Allicht zou men geneigd zijn de grondbeteekenis van het woord te zoeken in de opgegeven minder geurige eigenschap van het touw, en toch ligt de grondbeteekenis in de omschrijving met cursieve letter, — nl. het is „een lijn of touw gepannen om *een veld of plantsoen enz."* [illegible] nl. komt van [illegible], welke beide zijn afgeleid van een stam [illegible], welke wijst op „uitgebreidheid, uitgestrektheid" *enz.* doch ook hierover straks. — Een 3de voorbeeld. Dat de bet. van [illegible] „schroefbeitel, beitel om schroeven los te draaien" moeielijk juist kan zijn, als men aan den stam [illegible] denkt, „wat men met de toppen van den duim en voorsten vinger omvatten kan", ligt voor de hand; het is „een bankschroef, een veertangetje om de slagveer van een geweer te pakken en er uit te halen. Vrg. de bet. van den stam [illegible] bl. 48 en 49.

Doch ter zake. Ik zal beginnen met eene categorie van stammen, die het begrip van „uitgebreidheid, uitgestrektheid" aanduiden.

De stam [illegible] en [illegible] met het begrip van „open, ruim; vrij, los; verbreid, verspreid; uitgestrekt, uitgebreid" vindt men terug in [illegible] „het met uitgespreide vlerken een aanloop nemen van een haan, die gaat vechten of treden"; „*ook* geur en kracht verliezen *bv. v. reukwerk", nl. door dat* de geur zich verspreidt en vervliegt (in dezen zin ook wel [illegible] en [illegible]); [illegible] los, vrij, ongebonden; [illegible] ruim van plaats en tijd; [illegible] — [illegible] strooien, naar alle kanten verspreiden; in de spreektaal hiervoor ook wel [illegible] grondwoord [illegible] dat o. a. *woekerplant* beteekent, wellicht eigenlijk een plant die zich overal verspreidt en voortwoekert; [illegible] snoeven, breedspraak, grootspraak; [illegible] — [illegible] met water begieten of overgieten; *vrg.* [illegible] vloeiend zich uitbreiden, *stam* [illegible] *vrg.* [illegible] overloopen, *en* [illegible] zich

vloeiend verspreiden v. vochten; [illegible] iets, wat ergens onder gelegd of gezet wordt, b.v. om wat op te zetten of te leggen; *eig.* oorspronkelijk iets wat uitgespreid wordt, b.v. een mat om op te zitten of te liggen; [illegible] „een stuk" *nl. van zaken*, die vlak zijn, zekere uitgebreidheid hebben, *als papier*, *lijnwaad enz.*; [illegible] *eig.* het uiteengaan van de menschen, *dus* geëindigd *bv. v. e. feest;* [illegible] ongeveer hetz. *vrg.* [illegible] voor het publiek vertoond worden; [illegible] ruim, breed (*vrg.* Mal. lébar, breed); [illegible] — [illegible] een vlakken, breeden rand hebben; [illegible] plat, vlak zijn *v. e. rand*, *enz.*; [illegible] eig. *frequentatief* van [illegible] en [illegible] vloeiend zich uitbreiden; [illegible] een touw of lijn die uitgespannen of ook ontrold wordt; [illegible] ontwikkeld, ontrold, uitgespreid; zich ontwikkelen; voor den dag komen, geboren worden; [illegible] uiteengaan, *v. menschen*, *na afloop v. e. vergadering*, *of iets derg.*; van daar ook „afloopen, geëindigd zijn"; [illegible] uitgerold, uitgespreid.

Dezelfde grondbeteekenis van uitgebreidheid heeft de stam [illegible] Zie hier de beteekenis van eenige van den stam [illegible] afgeleide grondwoorden: [illegible] strooisel; [illegible] gestrooid, verstrooid *en* hiervan [illegible] blindelings iets doen; [illegible] uitstrooien, zaaien; [illegible] uiteenstuiven, uiteenvliegen; [illegible] radeloos, besluiteloos *nl. v. iem.*, *wiens gedachten* „vague *of* onbestemd" *zijn*, *en daardoor verward; zoo ook v. h. gezicht*, diffuus en daardoor onduidelijk zien; [illegible] als de zaken, die men ziet geen scherpe lijnen of grenzen hebben, onbegrensd en daardoor verward, door elkaar gemengd, niet van elkaar te onderscheiden; zoo [illegible] — [illegible] uitgestrooid, verspreid; [illegible] onder een menigte met de anderen verward raken, voor een verkeerde gehouden, niet te

onderscheiden zijn; [illegible] strooisel; [illegible] zva. [illegible] — [illegible] strooien *enz.*; maar ook „verbreiden, ruchtbaar maken"; [illegible] in het rond verspreid gerucht; [illegible] [illegible] in het rond verbreid, vermaard, beroemd.

De stam [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] dient om iets langs aan te duiden, *zooals bv. een* lijn, *een* rij *en derg.*; verder voorwerpen, die „draad- of slangvormig zijn; het zich in een lijn uitstrekken, uitgebreid. Zoo bet. [illegible] nl. uitrekking, [illegible] een draadje, een streepje; *ook* fig. draad of spoor van verloren goed, dat gezocht wordt; [illegible] *of* [illegible] *poët.* lang; een soort aardworm, [illegible] uiteenspreiden, uiteenleggen, zoo beteekent [illegible] volgorde, loop v. e. verhaal (wij zeggen ook de draad v. e. verhaal).— [illegible] een touw of koord dat een beest in de weide om den hals heeft, zoodat het los kan loopen, maar doordat het touw lang is, gemakkelijk gevat wordt; [illegible] in volgorde, geregeld; [illegible] het zoogenaamde *objectief-denominatief* een spoor v. menschen of dieren; [illegible] kwijl (draderige slijm); — [illegible] het afzakken v. e. rivier met den stroom; waarin weder het begrip van den loop, den stroom volgen; [illegible] naaigaren. [illegible] een rups, een worm (in het Maleisch „een slang"); [illegible] het rekken van een touw; het daarvan afgeleide [illegible] rekken; en ook fig. van een rechtszaak voortgang hebben, en [illegible] ruim v. gemoed worden; [illegible] in groot getal achter elkander loopen; [illegible] [illegible] waarvan het toestandswoord [illegible] [illegible] uithangen v. iets langs; *ook* zva. [illegible] *en dan* ook lang opschieten van een pisangblad; — [illegible] een gespannen lijn om rijen plantsoen te maken; — [illegible] *ook* [illegible] en [illegible] een aalstreep op den rug van een paard; — [illegible] achter elkander volgen; [illegible] waarvan [illegible] zich

verder en verder uitbreiden v. e. ziekte; eig. een lange lijn of rij van ziektegevallen vormen; zoo ook [Javanese script] v. [Javanese script] v. e. gerucht zich verder en verder verbreiden; [Javanese script] al weêr iets derg. als [Javanese script] nl. slijm, snot; — [Javanese script] wijd van mond en monding; — [Javanese script] een lange rij *bv. van menschen op weg;* — [Javanese script] ranken, loten *van gewassen; ook* [Javanese script] — [Javanese script] waarvoor in het woordenboek „verbod"; waarschijnlijk eerste beteekenis: „een lijn, die men niet mag overschrijden", *van daar* verbod; — [Javanese script] *wederom* in poëzie: breed; — [Javanese script] een trein van veel personen achter elkander; — [Javanese script] *waarvan het werkwoord* [Javanese script] in de lengte kloven; — [Javanese script] in poëzie zva. [Javanese script] [Javanese script] aan iets dat rekbaar is, bv. aan iemands vel, knijpende trekken; — [Javanese script] *waarvoor* „vloering en zitting"; waarschijnlijk ligt het begrip van in de lengte naast elkander liggende planken of bamboe, ook hier ten grondslag; — [Javanese script] streep of lijn in de hand; — [Javanese script] lange streep of striem (in deze laatste beteekenis ook [Javanese script] en [Javanese script]), geleidelijk op elkander volgen *bv. van verhàlen*, en het *objectief denominatief* zva. [Javanese script] spoor; — [Javanese script] uitgespreid, tentoongesteld in reëelen en figuurlijken zin, *bv. van bekwaamheden, krachtsvertoon* en *derg.* — eindelijk [Javanese script] een soort wurmpje.

Een analoge beteekenis hebben de stammen [Javanese script] [Javanese script] [Javanese script] [Javanese script] [Javanese script] [Javanese script] namelijk: in de lengte uitgestrekt als een staak, een rij; recht, in een rechte lijn; recht doorgaan; ook fig. recht door zee, enz.

Zoo beteekent [Javanese script] „op een rij", *bv. gezeten, als gelijk in rang, aan het hof;* [Javanese script] ongeveer hetzelfde; [Javanese script] „een rij, gelid" *bv. van boomen en planten;* [Javanese script] van het grondwoord [Javanese script] „een staak of stok, zooals waar een

plant tegen opgroeit, een leistaak; — „de hoofdwortels v. e. boom" nl. die als 't ware recht als een staak in den grond gaan; — „een heele stengel", gebruikt om een aantal stuks van lange dunne gewassen, als rotting, djagoeng en derg. te benoemen; het afgeleide werkwoord beteekent „als een staak zich in de hoogte verheffen"; de hoofdstutten v. e. dam, en dan ook *fig.* de steun, het hoofd op wien het aankomt, een aanvoerder; werkwoord van „iets dat lang is in den grond steken of planten"; — fig. doorgaan, voortgaan met hetzelfde te doen"; „niets anders doen dan"; — wederom „rechte stand"; „dat waarmeê een verhaal wordt opgezet", „het begin er van", *ook iemands* rang of stand; — het recht opstaan lang kunnen volhouden. Van den stam afgeleid zijn: een lange staak of baken"; — „op een staak gestoken"; te pronk, *zooals van een afgehouwen hoofd*; — „watervloed", waarschijnlijk weder met de grondbeteekenis van het zich lang of ver over het land uitstrekken van water, dat verder en verder voortgaat.

De stam is vertegenwoordigd door ligging in de lengte, waarvan in de lengte uitgestrekt, bv. van een huis, dat zóo (niet in de breedte) ligt tegenover het Noorden; ook fig. rechtvaardig, recht voor de vuist; v. h. lichaam, bv. het geheele lichaam (nl. zoo lang als het is); meer bepaald v. naaisel „met een langen draad geregen"; — in de lengte uitgestrekt *bv. v. e. rij huizen*; — „recht, in een rechte lijn snijden of naaien"; ook fig. eerlijk, rondborstig; — „recht doorgaan, rechtstreeks; vervolgens, daarna, onmiddellijk daarop"; het *causatief* *ook iets* voortzetten *bv. een verhaal.* Eindelijk de stam in

en [illegible] lang uitgestrekt, *bv. v. armen of beenen*; — [illegible] ook even als [illegible] om lange dunne voorwerpen bij te tellen, *bv. staven ijzer*; — [illegible] *poët.* lang; bv. een (cilindervormig lange) bamboezenkoker om arènsap in op te vangen.

De beteekenis van „gespannen, uitgerekt als een lijn of koord, uitgestrekt" vindt men terug in [illegible] en [illegible] bv. [illegible] v. [illegible] bet. „spannen, *bv. een boog; leder* door spannen uitrekken" *enz.*; [illegible] v. [illegible] met de beenen wijd v. elkander; [illegible] — [illegible] voortslenteren; [illegible] v. [illegible] waarvoor in het Wdb. „in de zon zetten of leggen om te drogen" en [illegible] *waschgoed en kleeren* bleeken, zullen oorspronkelijk wel beteekenen uitspannen *om te drogen en te bleeken*, hetgeen [illegible] ook beteekent. Verder beteekenen de van [illegible] afgeleide woorden [illegible] [illegible] en [illegible] „gespannen touw of koord", [illegible] buitendien ook: „een lange rechte reeks", „een bergketen"; — [illegible] „in een lange rechte lijn uitgestrekt; — [illegible] v. [illegible] een touw of koord spannen of aanhalen.

In tegenstelling met de tot nu toe opgegeven voorbeelden van stammen, waarin het begrip van „uitgestrektheid, uitgebreidheid" te herkennen is, valt het gemakkelijk in de volgende wortelwoorden het begrip van „beperktheid" in verschillende nuancen op te merken. Vooreerst de stammen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

De stam [illegible] dient als interjectie om het op eens uitgaan van licht en het ophouden van een stroom te kennen te geven; het daarvan afgeleide [illegible] bet. stopping, inhouding, het werkwoord [illegible] inhouden, bedwingen *bv. tranen of lachen*; [illegible] verborgen zijn, het ww. [illegible] verbergen, geheim houden; [illegible] zva. [illegible]

of ꦕꦸꦥꦸꦠ꧀ in ꦱꦶꦔ꧀ꦲꦺ꧀ den dag ten einde; ꦕꦸꦥꦼꦠ꧀ niet de behoorlijke lengte hebben; te kort schieten; — ꦫꦥꦼꦠ꧀ „dicht aaneen gevoegd”; *ook* dicht gesloten, *van de oogen; ook* nauw aanééngesloten *door vriendschap*; ꦥꦼꦥꦼꦠ꧀ ꦥꦸꦥꦼꦠ꧀ „schemering”; ꦥꦸꦥꦼꦠ꧀ „verduisteren *v. h. gezigt*; zich samenpakken *van wolken*, zoodat de lucht donker wordt; — ꦱꦼꦥꦼꦠ꧀ „wrang, samentrekkend *v. smaak*; — ꦭꦸꦤ꧀ꦥꦼꦠ꧀ afbetaald; — ꦱꦶꦤ꧀ꦥꦼꦠ꧀ en ꦕꦸꦥꦼꦠ꧀ = het straks genoemde ꦕꦸꦤ꧀ꦥꦼꦠ꧀ — ꦱꦸꦩꦶꦤ꧀ꦥꦼꦠ꧀ wegsluipen, zich verschuilen; — ꦥꦼꦥꦼꦠ꧀ versperd, verstopt, afgesloten, dicht, zonder door- of voortgang; ook benaming van „het teeken dat de korte klank ĕ aanwijst”; ꦩꦼꦥꦼꦠ꧀ ook *fig.* een zaak stoppen, geen voortgang doen hebben; — ꦭꦺꦴꦤ꧀ꦥꦼꦠ꧀ goed bewaard, goed geborgen.

Van den stam ꦥꦶꦠ꧀ zijn afgeleid ꦲꦥꦶꦠ꧀ waarvan ꦲꦥꦶꦠꦤ꧀ tusschen in besloten; — ꦲꦤ꧀ꦠꦥꦶꦠ꧀ in lange rijen aan beide zijden van iemand gaan (die dus als ingesloten is); — ꦗꦥꦶꦠ꧀ ww. ꦏꦗꦥꦶꦠ꧀ „met de vingers knijpen, knellen of drukken”; — ꦏꦼꦗꦥꦶꦠ꧀ „klemmen, persen”; — ꦭꦸꦥꦶꦠ꧀ geheim, verborgen, bedekt; — ꦕꦸꦥꦶꦠ꧀ *ook* nauw, eng; — ꦲꦶꦤ꧀ꦥꦶꦠ꧀ nabij, dichtbij, nauw; spannend *bv. een pantalon*; ꦒꦸꦤ꧀ꦥꦶꦠ꧀ in het nauw brengen *bv. een vijand*; — ꦏꦶꦤ꧀ꦥꦶꦠ꧀ — ꦏꦼꦤ꧀ꦥꦶꦠ꧀ „onder de armen gesloten tegen het lichaam houden”, *zooals bv. koopvrouwen doen, die goederen in commissie hebben*, vandaar ook: „voor iemand te verkoopen hebben”; — ꦱꦥꦶꦠ꧀ tang, vuurtang; ꦗꦸꦥꦶꦠ꧀ benepen, in de klem; *v. e. kreeft* de schaar; het werkwoord ꦏꦸꦥꦶꦠ꧀ in het nauw brengen, en het afgeleide *objectief denominatief* ꦕꦸꦥꦶꦠꦤ꧀ steeg, een nauwe gang; ꦭꦸꦤ꧀ꦥꦶꦠ꧀ vouw, plooi; *ook fig.* verborgen; ꦥꦶꦥꦶꦠ꧀ dicht aan elkander, het

afgeleide [illegible] een pers; — [illegible] een engte vormen; — [illegible] *frequentatief* knippen, klemmen, persen; — [illegible] = [illegible] tang; — [illegible] werkwoord [illegible] klemmen; — [illegible] kneepje, greepje met de toppen v. d. duim en twee voorste vingers *bv. v. gekookte rijst;* — [illegible] klem; — [illegible] = [illegible] nauw.

Grondwoorden van den stam [illegible] afgeleid zijn: [illegible] geheel en al aaneengesloten *v. e. omheining;* ook ten einde, geheel afgewonden *v. e. streng garen;* — [illegible] wat dient om te bedekken, [illegible] zva. [illegible] schemering; [illegible] *van iem.* wien het donker wordt voor de oogen, *zoodat hij dreigt te bezwijmen;* — [illegible] ten einde toe, uiteinde *ook v. h. leven;* — [illegible] ijzeren tangetje om goud of zilverdraad te trekken; ook zva. [illegible] Ten slotte de stam [illegible] bet. geëindigd, ten einde.

Dat begrip van „niet open", van „gesloten", „te zamen gevouwen" ligt ook in den stam [illegible] Zoo beteekent [illegible] sluiting, dichtsluiting *bv. v. d. mond of een schaar;* [illegible] de mond, *eig.* meer de gesloten mond of lippen; van [illegible] — [illegible] met de nagels, nl. de gesloten nagels, vasthouden of pakken; van [illegible] het werkwoord [illegible] de vingers tot een vuist, de nagels samen trekken; — [illegible] een vuist, de toegesloten hand; *fig. ook wel* vast besluit en het afgeleide werkwoord [illegible] *ook* in zijn macht hebben; — [illegible] een kleine doos met scharnieren; — [illegible] iets om er wat in te sluiten, *bv. een couvert van een brief.* Bij [illegible] de bekende „diep voorovergebogen houding" de grootste eerbiedsbetuiging, is de grondbeteekenis waarschijnlijk ook niet zoozeer het „gebogen zijn" (daarvoor heeft men in het Javaansch andere stammen), dan wel het als 't ware saamgevouwen zijn, als men

het hoofd zóo diep tot de knieën of tot de voeten van den meerdere of oudere buigt; — [illegible] waarvoor in het woordenboek o. a. „de grondtrekken van de geschiedenis van een land", liever: „een boek waarin de gesch. v. e. land in het kort is samengevat"; — [illegible] ineengedoken; — [illegible] iemand met de hand (*bv. met de hand, waarin men een veest gelaten heeft*) den mond sluiten; vandaar de onjuiste bet. in het woordenboek „*iemand* zijn veest in de hand opgevangen te ruiken geven"; [illegible] gestopt, gesloten v. d. mond, de klem hebben *bv. door schrik of angst*, of ook als een ander u de hand op den mond legt, u den mond stopt, *zoodat gij niet kunt spreken.*

Iets dat stuk, gebroken, afgebroken is, een doorgesneden stuk, geleding; geknot, gefnuikt in zijn ontwikkeling, in zijn verwachtingen; in zijn loop belemmerd; onvoltooid, onvoldaan, wordt uitgedrukt door het wortelwoord [illegible]

Zoo beteekent: [illegible] gewricht van de handen en voeten; — [illegible] wat iets zooals water in een goot, in zijn loop belemmert; — [illegible] in Wdb. „nog wat ruw, niet genoeg beschaafd"; *liever* maar ten halve, niet genoeg, onvoldoende beschaafd; — [illegible] doorgebroken, doorgesneden, afbreken, *enz.*; [illegible] een stuk; — [illegible] ten halve; halfslachtig, gebrekkig; [illegible] verhinderen, moeielijkheden in den weg leggen; — [illegible] werkwoord [illegible] *waarschijnlijk* coupeeren, den kortsten weg nemen, van daar recht toe recht aan gaan, *enz.*; — [illegible] iets wat een volkomene goedkeuring of de beslissing bij een keus in de weg staat; — [illegible] stomp van te suffen of te denken *bv. hoe het met een of ander aan te leggen en daarom* het denken er over afbreken, er niet meer meê te doen willen hebben, vandaar de bet. in het Wdb. „iets moe of beu worden"; — [illegible] in het Wdb. „kort, ineenge-

drongen", *eig.* niet goed ontwikkeld; — [illegible] getopt, de top of punt er afgebroken; *fig.* niet ten einde gebracht, verijdeld; — [illegible] besluit, *eig.* zooals het Wdb. terecht geeft: „tot afbreking van het overdenken"; — [illegible] maar ten halve, niet geheel voldoende, wat onbeschaafd *enz.*; — [illegible] het vleezige gedeelte van den staart v. e. paard, daar de haren aan groeien, *eig.* de stomp; *het afgeleide* [illegible] *bet. ook weer* v. e. koop, ten halve, van daar zooals het Wdb. heeft „voorwaardelijk, onder beding dat men er in zeker geval nog van kan afzien"; — [illegible] maar half gaar, pas half rijp, *fig.* ontevreden, *eig-* maar ten halve voldaan; — [illegible] waarvan [illegible] de geledingen, gewrichten van wajangpoppen, waarvoor in het Wdb. „de pennen of pinnen in die gewrichten om de ledematen te verbinden"; — [illegible] in het Wdb. „*stuk* brandhout, dat niet brandt *of* uitgedoofd is"; waarschijnlijk *zonder die omschrijving:* een blok, blokje, kort en dik stuk hout, zooals Jansz opgeeft; *van daar ook* fig. stomp, onbevattelijk.

Ik meen het bij deze voorbeelden te kunnen laten. Dat ik juist de opgegevene heb gekozen ligt hierin, dat die wortelwoorden zich zoo eigenaardig onder twee categorieëen van tegenovergestelde beteekenis nl. van die van „uitgebreidheid, uitgestrektheid" en „beperktheid *of* kortheïd" lieten rangschikken. Hiermeê is evenwel lang niet gezegd, dat er niet nog veel stammen tot die twee categorieëen zouden kunnen gebracht worden, — ik heb mij maar bepaald tot degene, die mij het eerst voor den geest kwamen. — Het feit, dat er een tal van woorden in het Javaansch is, die van één stam zijn afgeleid, waarvan de beteekenis niet zoo dadelijk een klandnabootsing aanduidt — maar dan toch een begrip aangeeft, dat met allerlei wijzigingen en begripsovergangen in al die afgeleide woorden te herkennen is — zal door de aangehaalde voorbeelden wel boven allen twijfel verheven zijn.

Bij de vorming nu dezer afgeleide grondwoorden heeft bij de tweelettergrepige hetzij de ons bekende *Reduplicatie* plaats, zooals blijkt uit [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.] [jav.] v. [jav.] enz. of wèl dienen de ons uit de Grammatica bekende *Vóórvoegsels* [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], en [jav.], met verschillende klanken en al of niet bijgevoegde neusletter; zóo: [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.]. enz. [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.] enz. [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], enz. [jav.] en [jav.] v. [jav.], [jav.] en [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.].

De drielettergrepige grondwoorden worden van die tweelettergrepige gevormd door de invoeging van [jav.] of [jav.] zooals dit tot aanduiding van den *Frequentatief* geschiedt; bv. [jav.] v. [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.] v. [jav.] [jav.] v. [jav.] v. [jav.],

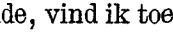
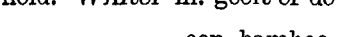
Doch bovendien treffen wij bij deze woordvorming *Vóórvoegsels* aan, die ons uit de Javaansche Grammatica niet bekend zijn. Met verschillende klanken, en al of niet bijgevoegde neusletter komen als zoodanig voor [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], [jav.], dus bijna alle medeklinkers. Om nog even met enkele voorbeelden te herinneren: [jav.] [jav.] v. [jav.], [jav.] [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.] enz. [jav.] [jav.] v. [jav.], [jav.] en [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.]. enz. [jav.], v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] en [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.], en [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.] enz. [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], enz. [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.], v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.], [jav.] v. [jav.].

Ik stip hier even aan, dat sommige dezer medeklinkers

ons bekend zijn als in de plaats te treden van de [illegible], in poëzie of in Kawi. Zoo geeft het Kawi-woordenboek van Winter [illegible] voor het hedendaagsch [illegible] voor [illegible] voor [illegible] enz. [illegible] voor [illegible] voor [illegible] voor [illegible] voor [illegible] Trouwens in hedendaagsch Javaansch heeft men bv. [illegible] nevens [illegible] en [illegible] *enz.*

Doch, hetzij ons uit de Grammatica bekende *Vóórvoegsels*, vóor den stam zijn geplaatst, hetzij andere medeklinkers bij de vorming tot tweelettergrepige grondwoorden hebben gediend, het is vooralsnog moeielijk te bepalen, welke beteekenis die voorvoegsels hebben. Men vindt toch [illegible] in dezelfde beteekenis als [illegible] en [illegible] = [illegible] — [illegible] = [illegible] = [illegible] = [illegible] — [illegible] = [illegible] = [illegible] = [illegible] enz. — Een voortgezet onderzoek en een groot aantal voorbeelden zal hopen wij in dezen licht verschaffen.

Om terug te keeren tot hetgeen ik in den aanvang zeide, van hoe groot belang het voor de lexicologie is om in de grondbeteekenis van den stam een leiddraad te hebben voor de bepaling der beteekenis van het afgeleide woord: ik wensch nog even te vermelden de ondervinding, die ik hiervan dezer dagen had. In de door Meinsma uitgegeven Babad Tanah Djawi komt op bl. 115 het woord [illegible] voor. Voor dat woord gaf Meinsma op gezag van Roorda (het woord ontbrak in de woordenboeken) de bet. van „een soort sikkel grooter dan een [illegible]". Die bet. kwam mij voor niet best in den samenhang te passen en ik vermoedde, dat er meê bedoeld was „een bamboezen koker *waarin de arèn wordt getapt*". Bij het lezen der Babad deelde ik die gissing aan mijne studenten mede (dr. J. H. Gunning heeft die ook onder zijne theses, Leiden, E. J. Brill 1880, opgenomen) maar durfde vooral uit ontzag voor de autoriteit van Roorda niet beslissen.

Had ik geweten, wat mij nu na onderzoek omtrent den stam duidelijk is geworden (zie boven bl. 46), dan zou ik beslister hebben durven spreken. Dezer dagen nu het (sints verschenen) Kawi-woordenboek van Winter met een geheel ander doel opslaande, vind ik toevallig het woord  en mijn gissing bewaarheid. Winter nl. geeft er de omschrijving van:  „een bamboe van één geleding om arèn in af te tappen".

En hiermede mijne Heeren eindig ik, in de hoop dat het mij is mogen gelukken sommigen uwer tot een nader onderzoek van dit zoo belangrijke onderwerp op te wekken.

September 1883. A. C. VREEDE.

APERÇU PHILOLOGIQUE

SUR

LES AFFINITÉS DE LA LANGUE MALGACHE

AVEC LE JAVANAIS, LE MALAIS, ET LES AUTRES PRINCIPAUX IDIOMES

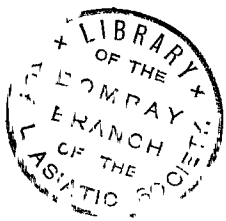
DE L'ARCHIPEL INDIEN

PAR

ARISTIDE MARRE.

Secrétaire-général honoraire de la Société Académique Indo-Chinoise de Paris, Membre Correspondant de l'Institut Royal des Indes Néerlandaises de la Haye, et de la Société des Arts et des Sciences de Batavia,

1er Secrétaire de la Section de *Malaisie et Polynésie*, au Congrès international des Orientalistes, tenu à Leyde en Septembre 1883.



MESSIEURS ET TRÈS HONORÉS COLLÈGUES,

Il y a plus d'un siècle, William Marsden, dans une lettre à Joseph Banks, président de la Société royale de Londres, exposait ses remarques sur les langues en usage dans l'île de Sumatra, et signalait à l'attention des Orientalistes un fait de la plus haute importance: la connexion manifeste entre un grand nombre de mots usités par les insulaires océaniens, de Madagascar jusqu'aux îles Marquises [1]).

En 1840, le fondateur de l'enseignement du malais et du javanais en France, M. Edouard Dulaurier, dans un Rapport adressé au Ministre de l'Instruction publique, sur les manuscrits malais et javanais conservés dans les bibliothèques de Londres, s'exprimait ainsi: „Parmi les études qu'embrasse l'esprit humain, il en est peu qui, depuis la fin du siècle dernier, aient fait plus de progrès que celles qui ont pour objet les langues et les littératures de l'Orient. Au milieu des recherches intéressantes qu'elles ont fait naître, une large place appartient aujourd'hui à l'étude des idiomes parlés dans les contrées diverses et si étendues qui forment l'Archipel d'Asie.

1) „From Madagascar eastward to the Marquesas, or nearly from the east coast of Africa to the west coast of Amerika, there is a manifest connexion in many of the words by which the inhabitants of the islands express their simple ideas, and between some of the most distant, a striking affinity. *The links of the latitudinal chain remain yet to be traced.*" (W. Marsden). Bien avant que Marsden soupçonnât l'existence de la langue à laquelle il donna le nom de *grand polynésien*, le savant hollandais Reland, dans sa dissertation „*De linguis insularum Orientalium*" avait déjà indiqué la connexion singulière qui existe entre les langues de l'Archipel Indien et le malgache, mais de ce fait si intéressant il n'avait tiré aucune conclusion, et l'Europe resta longtemps encore dans une ignorance à peu près complète de la langue de Madagascar.

Les voyages de circumnavigation qui, depuis un demi-siècle, ont tant ajouté à nos connaissances géographiques, nous ont appris qu'il existe dans cette partie du globe, que l'on désigne sous le nom de *Monde océanique* ou *maritime*, un système de langues, liées entre elles par de nombreuses affinités, système qui s'étend depuis le Cap de Bonne-Espérance jusqu'aux dernières îles du grand Océan, et qui embrasse dans son ensemble les idiomes de l'Archipel d'Asie. C'est de cette connexion, que l'on peut regarder comme un fait ethnologique de la plus haute portée, que la science doit partir désormais pour résoudre toutes les questions qui se rattachent à l'origine et aux migrations des races océaniennes, cette portion si considérable et encore si peu connue de la grande famille humaine."

Depuis le temps où M. Edouard Dulaurier écrivait ces lignes, de grands travaux ont été accomplis, des ouvrages de la plus haute valeur ont été publiés, surtout par l'Institut royal pour la philologie, la géographie et l'ethnologie des Indes Néerlandaises de la Haye, et par la Société des Arts et des Sciences de Batavia. Non seulement le malais et le javanais, mais aussi le kâwi, le madourais, le balinais, le soundanais, le makassar, le bouguinais, l'alfoure, le tagalog et le bisaya, voire-même le malgache ont été l'objet des travaux des Roorda, des de Groot, des Gericke, des Veth, des Kern, des Pijnappel, des Friedrich, des Vreede, des Meinsma, des Niemann, des de Hollander, des Wijnmalen, des van Musschenbroek, des Humme, des Matthes, des Klinkert, des van der Tuuk, etc. etc. Les Orientalistes néerlandais, pour tout dire en un mot, se sont si bien rendus les maîtres incontestés de cet immense domaine de la philologie océanienne, qu'un compatriote de Marsden, de Leyden, de Raffles et de Crawfurd, M. Maxwell déclare dans la préface du „Manuel de la langue malaise" qu'il vient de publier à Londres, que *„quiconque aspire à la connaissance approfondie de la*

langue, de la littérature et de l'histoire du peuple malais, doit commencer par apprendre le hollandais." Cette déclaration d'un Orientaliste anglais est parfaitement juste et vraie, mais nous autres Français, nous pourrions ajouter que les Orientalistes néerlandais ont souvent la courtoisie de nous donner, dans notre propre langue, des leçons de philologie, d'histoire, de géographie et d'éthnologie orientales. Nobles travailleurs, ils convient à leur œuvre de lumière et de civilisation tous les ouvriers de bonne volonté, ils encouragent et récompensent leurs efforts. Enhardi par cette conviction, Messieurs et honorés Collègues, je viens vous présenter aujourd'hui le résultat d'études ayant pour but de souder, plus fortement peut-être qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, l'anneau malayo-malgache, à l'extrémité occidentale de cette grande chaîne latitudinale dont parle Marsden, qui traverse votre Insulinde, l'orient néerlandais, pour relier d'un bord à l'autre les deux continents d'Afrique et d'Amérique.

§ 1. *Des origines du malgache: Le sanscrit, qui occupe une large place dans la lexicologie javanaise et malaise, occupe une place imperceptible, à peu près nulle, dans le malgache.*

Le temps n'est plus où l'on pouvait croire, avec sir William Jones, que toutes les langues malayo-polynésiennes dérivaient du sanscrit, et que les Malais étaient les descendants de marins et de commerçants arabes. Il y a trente ans à peine Logan, l'éditeur du Journal de l'Archipel indien, à Singapour, prétendait que tous les Malgaches étaient des variétés du nègre africain, et n'avaient aucune analogie avec la race malaise. Crawfurd, qui n'avait trouvé dans le malgache que quinze mots javanais et soixante-treize appartenant à la fois au malais et au javanais, limitait à ces nombres leurs racines communes, et il expliquait ce fait, en supposant

que des prahous malais avaient pu être chassés par la tempête, à travers l'océan indien, jusque sur les côtes de Madagascar. Guillaume de Humboldt, qui nous a donné un tableau comparatif de cent trente mots en neuf langues malayo-polynésiennes, reconnut que la structure de la langue malgache avait de grandes affinités avec celle du malais, et il fut amené à penser qu'une colonie de Malais avait dû s'implanter dans Madagascar. L'anglais Prichard adopta cette opinion de Humboldt, et aussi celle qui rattachait le malgache au tagalog, plus qu'à aucun autre idiome polynésien. Le missionnaire et historien Ellis pensait que les Hovas, la tribu aujourd'hui dominante dans Madagascar, étaient les descendants d'une colonie partie de Java. Enfin M. van der Tuuk admet que le malgache a sa source dans les langues de l'archipel indien, mais il croit qu'il s'en est séparé, après que l'influence de la civilisation de l'Inde continentale avait déjà pris place dans Java et Sumatra.

Dans un savant Mémoire lu à la Société royale asiatique de Londres, en mai 1865, M. van der Tuuk expose qu'il y a en malgache des mots sanscrits, et que ces mots sanscrits ont subi les changements des mots natifs. Contrairement à l'assertion du savant auteur du Dictionnaire batak-hollandais, uniquement basée sur les cinq ou six mots sanscrits qu'il a pu rencontrer dans le malgache, je pense que l'immigration malaise dans Madagascar eut lieu à une époque antérieure à l'établissement des Hindous dans Java et Sumatra. Autrement comment expliquer qu'une foule de mots purement sanscrits se retrouvent dans chacun des idiomes de l'archipel, tandis que ces mêmes mots demeurent complètement étrangers au malgache? N'est-il pas indubitable que si ces mots sanscrits qui se présentent dans les divers idiomes de l'archipel indien avec les marques uniformes d'une identité parfaite, n'existent point dans le malgache, c'est que le malgache avait déjà effectué sa séparation d'avec les idiomes,

congénères, lorsque les mots sanscrits furent introduits dans ces derniers. Pour le démontrer, les exemples abondent: Chez les insulaires, la pêche fut de tout temps une des occupations principales, et le *filet*, instrument de la pêche, dut recevoir de bonne heure un nom spécial. Or, tandis qu'en malais, en javanais, en soundanais, en batak, en dayak et en makassar, le nom du filet de pêche est *djala*, c'est-à-dire le nom sanscrit lui-même, cette racine sanscrite est complètement inconnue en malgache. [1])

Le mot *pain* se dit *routi* en sanscrit. C'est le terme qui se retrouve en malais, en javanais, en soundanais, en makassar et en bouguinais. En malgache le mot est *moufou.*

Dans l'archipel indien, *miel* s'exprime à l'aide du mot *madou* qui est purement sanscrit; il s'exprime en malgache par *tantely.*

La racine sanscrite *goula* (sucre) se retrouve, sans la moindre altération, dans les idiomes de l'archipel; elle est complètement inconnue des Malgaches qui nomment le sucre *siramamy*, (à la lettre: *sel doux*).

Le sanscrit *soutra* (fil) a passé en malais, en javanais, en soundanais, en batak, en makassar, en bouguinais, en tagalog, et il y signifie uniformément *soie*, *fil de soie.* En malgache le mot *soutra* est inconnu, et son équivalent indigène est *landy.*

La racine sanscrite *karpâsa* (coton) se retrouve en malais, en javanais, en soundanais, en dâyak, en makassar, en bisâya, sous les formes *kapas*, *kapasa*, *gapas*; elle est tout-à-fait étrangère au vocabulaire malgache, qui emploie à sa place le mot *fouly*, ou *fouli-landi hazou* (à la lettre: *fil de soie d'arbre*).

En sanscrit, *kac'a* est le nom du *verre.* En malais, en javanais, en soundanais, en dâyak et en makassar, ce nom

---

1) Filet de pêche = *haratou* (en malg.)

s'écrit et se prononce *katcha*; en malgache le mot est tout autre: *táratra* ou *fitáratra*.

L'ivoire ou défense d'éléphant porte le nom sanscrit de *gading* en malais, en javanais, en soundanais, en batak, en makassar, en tagalog et en bisâya. Le Malgache ne connaissant point cette racine sanscrite, a pris notre mot français *ivoire*, ou plutôt le mot anglais *ivory*, plus conforme au génie de sa langue et plus facile à prononcer. Le nom de l'éléphant lui-même (en sanscrit *gadja*), a été conservé religieusement dans tous les idiomes de l'archipel indien, les Malgaches l'ignorent et nous ont emprunté notre mot français *éléphant* pour nommer le pachyderme qu'ils définissent parfois: *„Biby lehibé indrindra mahihitra"* (animal énorme et fort intelligent).

Pour rendre le mot *„armes"* dans son acception générale, le malgache se sert de *fi-adí-ana*, dont la racine est *ady* (combat), tandis que le kâwi, le malais, le batak, le makassar et le tagalog usent des mots *sandjâta*, *sendjâta*, *sondjâta*, *sandâta*, provenant tous de la racine sanscrite *sadjdja*, qui ne se retrouve point dans le malgache.

En javanais, en malais, en soundanais, en batak, en dâyak et en makassar, on appelle *kountchi*, l'instrument qui protège l'inviolabilité du domicile, quelquefois la clef seule, quelquefois la clef et la serrure. Ce nom d'importation sanscrite (*kônc'ika*) n'a jamais pénétré dans le malgache. Dans cette langue *mangala-hidy* signifie *„ôter le fermé"* c'est-à-dire *„ouvrir"* et *fangala-hidy* est le nom de l'instrument qui *„ôte le fermé"*, qui *„ouvre"*, c'est-à-dire *la clef*[1]).

---

1) Hors des lieux fréquentés par les navires, sur la côte orientale de Madagascar, chez les Betsimisarak, il suffisait d'un bâton planté devant la porte d'une case, que rien ne fermait solidement, pour indiquer l'absence du maître et en éloigner les passants. L'horreur pour le vol y était si grande, que celui qui en était même soupçonné était souvent forcé de s'expatrier pour échapper au mépris public. (Carayon: Histoire de l'Etablissement français de Madagascar pendant la Restauration. — Paris 1845, page XLII, lig. 16—22).

Aux Philippines, comme à Java et à Sumatra, le nom du pigeon est *palapâti*, *perapâti*, *merapâti*, *darapâti*; c'est une provenance évidente du sanscrit *parapata*. En malgache, le pigeon se nomme *vourou-maïlala*, ou mieux *vourou-mahaïlala*, à la lettre: *„oiseau qui connaît le chemin."*

Le lion, pas plus que l'éléphant, ne se rencontre ni dans l'archipel ni dans Madagascar, mais son nom sanscrit *singha*, est parfaitement connu dans l'Insulinde, tandis que les Malgaches ne connaissent que celui de *liouna*, qu'ils nous ont emprunté, en l'accommodant à leur prononciation.

En malgache on ne retrouve pas la moindre trace du serpent fabuleux des Hindous, du *nâga*, dont les récits légendaires des Malais et des Javanais font si souvent mention, non plus que du griffon fabuleux de Vichnou, le fameux *garouda*, dont le nom, pur sanscrit, se retrouve intact en javanais, en soundanais, en malais et en makassar.

Les noms de nombres sont à peu près identiques en javanais, en malais, dans les autres idiomes de l'archipel indien et en malgache. La numération décimale, écrite ou parlée, y repose absolument sur les mêmes principes. Et pourtant, chose digne de remarque, la racine purement sanscrite *angka* (chiffres) usitée à Java, à Sumatra, à Bornéo, à Célèbes, etc. est inconnue à Madagascar, où l'on rend le mot *chiffre* par l'expression composée: *„Souratr'isa"* (figure des nombres).

L'état d'avancement d'un peuple dans la civilisation se mesure malheureusement aujourd'hui par l'état plus ou moins perfectionné de ses moyens d'attaque et de défense dans la guerre. Grâce aux progrès de l'artillerie européenne, les citadelles et les murs d'enceinte construits par Vauban ne sont plus une protection suffisante contre l'ennemi. Dans l'Inde continentale, la forteresse ou place forte n'est plus ce qu'elle était jadis, mais elle a conservé son nom primitif de *kôta*. Ce terme technique, pur sanscrit, qui remonte à une haute antiquité, a passé dans le javanais, et de là dans les autres

langues de l'archipel, notamment dans le tagalog et le bisâya, mais il n'existe point dans le malgache, où le mot *rouva*, *rouvána*, primitivement usité dans le sens de *„palissade"* est employé par extension, pour désigner encore aujourd'hui, une place forte ou défendue par des remparts.

En tagalog et en bisâya ce même mot *„kôta"* est pris souvent dans le sens de *„prison"*. En javanais et en soundanais, le mot propre pour *prison* est *koundjara*; en malais, en dâyak et en mankassar, c'est *pandjara*, de la racine sanscrite *pañdjara* (*cage*). Cette racine n'existe point en malgache, et le mot *prison* y est rendu par *„trano maizina"* (*case obscure*).

On sait que le vocabulaire javanais possède une vingtaine de mots distincts, qui correspondent aux attitudes diverses que peut prendre l'homme, quand il est debout, assis ou couché. Entre ces attitudes ou postures, il en est une, remarquable entre toutes: c'est celle de l'homme se tenant assis, le buste droit, les jambes croisées, dans l'attitude de la statue de Bouddha. La racine sanscrite *cil* (méditer dans l'attitude de Bouddha) s'est conservée dans le javanais, dans le soundanais, dans le malais et dans le tagalog, sous la forme *sila* (*assis les jambes croisées*). Mais le malgache qui, lui aussi, possède une très-grande variété de mots, pour indiquer les diverses postures habituelles à l'homme, n'emploie dans ce cas spécial que le verbe *mitambouloupouza* (*s'asseoir les jambes croisées*), qui n'offre rien de commun et n'a aucun rapport avec la racine sanscrite. Certes, si le Malgache devait laisser apparaître quelque part, dans sa langue, une trace quelconque des souvenirs du bouddhisme, ce serait ici le cas.

De *varoutra* (*marchandise*), le malgache a fait *mpivaroutra* (*marchand, négociant, commerçant*). Il ne connaît ni le nom persan de *saudâgar*, usité en javanais, en soundanais, en malais, en makassar, ni le nom arabe de *khawâdjah*, ni le

nom *baniyâ* des marchands de l'Inde continentale, usité en tagalog et en bisâya, sous la forme *baniyâga* [1]). Cet exemple suffirait à montrer combien peu les Malgaches ont emprunté aux étrangers qui, dans le cours des siècles, sont venus toucher leurs rivages.

Je pourrais continuer cette série d'exemples, mais on jugera sans doute suffisants ceux que je viens de donner; toutefois il ne sera pas inutile de les corroborer par quelques autres exemples empruntés à un ordre d'idées tout-à-fait différent, je veux dire empruntés à des idées purement abstraites et métaphysiques. L'on verra se produire alors ce fait décisif: quand les mots usités dans les langues de l'archipel indien ne seront pas de provenance sanscrite, ils se rencontreront généralement dans le malgache; quand, au contraire, ils seront de provenance purement sanscrite, ils ne se retrouveront plus dans le malgache.

Ainsi le mot *„pensée"* s'exprime dans les langues de l'archipel à l'aide des deux racines *tchita* ou *pikir*; la première vient directement du sanscrit *c'itta*, la seconde de l'arabe *fikir*.

Le malgache ne puise à aucune de ces deux sources, il a son mot propre: *hevitra*.

La racine sanscrite *vaça* (autorité), en kâwi *wasa*, en javanais et en malais *kowâsa*, en dâyak *kouâsa*, en makassar *kowâsa*, a pour équivalente en malgache la racine *didy*, mot primitif d'origine grand-polynésienne, qui n'est autre que le *titah* du malais et du soundanais, et qui sans nul doute était usité avant l'importation du sanscrit *vaça* dans les idiomes de l'archipel.

Pour rendre les mots *„extraction, race"* ces mêmes idiomes ont adopté la racine sanscrite *vangça*; le malgache ne la

1) Le dictionnaire tagalog-espagnol définit le *banyâga*, „un colporteur ou porte-balle étranger, qui va de village en village, vendant sa marchandise." En bisâya, le terme est pris en fort mauvaise part, et il est devenu synonyme de „vil, coquin, infâme, etc."

connaît pas et n'emploie pas d'autre expression que *karazana*.

La langue malgache, pour exprimer le mot abstrait: *Religion*, n'a jamais fait usage de la racine sanscrite *agama*, qui est employée sans la moindre modification de forme, dans le javanais, le soundanais, le malais, le dâyak, le makassar et le bouguinais. Ce qui montre que la langue des immigrants malayo-javanais en Madagascar, était encore restée, à l'époque de l'immigration, en dehors des atteintes du prosélytisme religieux de l'Inde.

De la racine *anatra* (avis, conseil, leçon), les Malgaches ont formé le nom d'agent *mpang-anatra* (instituteur spirituel) et ils n'ont dans leur langue aucun mot qui rappelle le *gourou* sanscrit, tandis que ce terme a été reproduit et conservé sans changement dans le javanais, le balinais, le madourais, le soundanais, le malais, le batak, le dâyak, le lampong, le makassar et le bouguinais. Ce qui montre encore, en passant, que les Hindous ne devinrent les instituteurs spirituels, les *gourous* des divers peuples de l'Insulinde, que postérieurement à l'époque où se fit l'immigration en Madagascar de représentants de ces peuples malayo-javanais.

C'est encore le sanscrit qui a donné sa racine *bâša* sous la forme *basa* ou *bahasa*, à tous les idiomes de l'archipel, pour exprimer notre mot *langue*, ou *langage*. Cette racine n'existe point en malgache, où l'on emploie, en son lieu et place, l'un des deux mots *teny* ou *voulána* [1]).

Il serait superflu de poursuivre le cours de ces observations, qu'on pourrait appliquer encore à grand nombre de mots abstraits, tels que *commencement*, *étude*, *figure*, *forme*, *goût*, *habitude*, *histoire*, *instruction*, *leçon*, *lecture*, *louange*, *prix*,

---

1) Si du mot abstrait *langue* ou *langage*, nous passions au mot *voix*, *son*, on retrouverait dans le malais et dans le javanais *souwâra*, dans le batak *sowâra*, la racine sanscrite *swâra*, tandis qu'en malgache les équivalents de cette racine sont *féou* (voix), *énou* (son), lesquels n'ont aucun rapport avec la racine *swâra* adoptée par le malais, le javanais et le batak.

témoignage, etc. et l'on peut admettre comme un théorème suffisamment démontré, ce que nous avons voulu prouver, à savoir que l'immigration malayo-javanaise dans l'île de Madagascar eut lieu avant l'introduction de l'hindouïsme dans Java et Sumatra.

A cette proposition nous en adjoindrons quelques autres qui peuvent être formulées ainsi:

1°. La langue malgache appartient à la même famille que les langues principales de l'archipel indien;

2°. Sa grammaire est fondée sur les mêmes principes généraux que les grammaires javanaise et malaise;

3°. Son vocabulaire renferme une foule de mots qui lui sont communs avec le javanais, le malais, le batak, le dâyak, le makassar, le bouguinais, le tagalog et le bisâya, c'est-à-dire avec les divers idiomes de l'archipel indien, qui ont pour fonds primitif le grand-polynésien.

4°. La langue malgache ne possède qu'un nombre très-petit de racines arabes, et un nombre bien moindre encore et tout-à-fait insignifiant de racines sanscrites.

5°. De tous les idiomes océaniens actuels, c'est le malgache qui semble le plus propre à nous éclairer sur le grand-polynésien, dont ils sont tous des émanations plus ou moins divergentes.

§ 2. *Affinités grammaticales du malgache avec le malais, le javanais et les autres idiomes de l'archipel indien.*

Dans chacune de ces langues, le système grammatical est fondé sur les mêmes bases, et la dérivation des mots s'opère à l'aide d'affixes qui sont souvent les mêmes, et donnent aux mots dérivés un sens analogue.

Ces particules affixes, comme on le sait, jouent un rôle capital dans la constitution des idiomes océaniques. Elles en sont comme la clef, et une fois connu le maniement régulier de cet in-

strument, il devient aisé de faire passer un mot-racine par les formes respectives de nom ou substantif, d'adjectif, de verbe, de participe, d'adverbe, et d'attribuer à chacune de ces formes la nuance spéciale qui lui appartient dans le sens propre et général de la racine.

Les lois euphoniques qui président à l'emploi de ces particules affixes, qu'elles soient préfixes, suffixes ou intercalaires, ont entre elles de grandes analogies. Il en est de même des lois qui régissent les diverses parties du discours.

Du nom ou substantif.

Le nom ou substantif n'admet aucune modification de forme, correspondant au genre ou au nombre.

Le masculin et le féminin, le singulier et le pluriel s'indiquent à l'aide de mots auxiliaires. Pour n'en citer qu'un exemple, le genre masculin est indiqué, en malgache, par le mot *lahy*, en malais par le mot *laki*, en batak par *lahi*, en bisâya par le mot *lalaké*, etc.

Les noms sont primitifs ou dérivés.

La classe la plus importante des noms dérivés est celle qui provient de verbes et d'adjectifs, et qui est composée principalement de noms abstraits. Ces dérivés se forment absolument de la même manière, dans le malgache et dans les langues de l'archipel indien. Ex: de *moura* (facile, bon marché), le malgache forme le nom *ha-moura-an*, le malais *ka-moura-an*, le batak *ha-moura-an*, le tagalog *ka-moura-an*. (On verra plus loin que l'aspirée *ha* du malgache et du batak remplace le plus souvent la gutturale forte *ka* du javanais et du malais). En bisâya la particule *ka* suffit, à elle seule, pour donner aux noms auxquels elle se préfixe, le sens abstrait, ex: *ka-pouti* (blancheur), de *pouti* (blanc). Si les racines sont accrues simultanément du préfixe *ka* et du suffixe *an*, elles prennent alors un sens collectif; c'est ainsi qu'avec les noms de nombres, deux, trois, quatre, cinq on forme

les multiples-décuples *ka-louha-an* (vingtaine), *ka-tlou-an* (trentaine), *ka-pat-an* (quarantaine), *ka-lim-an* (cinquantaine).

Une autre classe de noms dérivés est celle qui indique, soit le lieu où se fait habituellement tel ou tel acte, soit l'instrument qui sert à faire cet acte. Cette catégorie spéciale de noms dérivés est caractérisée en malgache par le préfixe *fa* ou *fen* et le suffixe *ana*, en javanais par le préfixe *pa* ou *pan* et le suffixe *an*, en malais par le préfixe *pe* ou *pen* et le suffixe *an*, en tagalog par le préfixe *pan*, avec ou sans le suffixe *in*.

On sait que devant les noms propres des gens de condition vulgaire, le javanais, le malais, le batak, le makassar, le tagalog et le bisâya emploient la particule *si*. Il en est de même en malgache, où la particule *i* se met habituellement comme préfixe devant les noms propres qui sont dépourvus de la particule *Ra*, caractéristique des noms de personnes de rang distingué [1]).

Dans toutes ces langues, pour marquer le génitif, on place le nom qui sert de complément après le nom qui le régit et avec lequel il est en rapport d'annexion, et cela immédiatement et sans l'intervention d'aucune préposition.

De l'adjectif.

L'adjectif est invariable. Il se place immédiatement après le nom ou substantif auquel il se rapporte, le qualificatif ou déterminatif devant venir après le nom qu'il qualifie ou détermine. Les adjectifs numéraux suivent rigoureusement cette loi. Ainsi, en malgache, l'on ne dira pas, dans le même ordre qu'en français: „*cent personnes*" mais bien dans l'ordre

1) Chez les Hovas les noms de parenté et les pronoms personnels sujets des verbes sont également précédés de la particule *i*. En tagalog la particule *si* joue le même rôle devant les noms de parenté. L'on verra plus loin que le malgache élimine fréquemment la sifflante *s*, au commencement ou à la fin des mots malais ou javanais. C'est pourquoi le préfixe *si* des idiomes de l'archipel indien devient *i*, en passant en malgache.

inverse: *„personnes cent"* (*oulouna zatou*). Au lieu de mille villages, on dira: *„villages mille* (*tanan-arivou*)".

L'on peut dire avec vérité que les véritables adjectifs sont autant de mots racines, et qu'il n'y a réellement pas d'adjectifs dérivés. Ceux qui revêtent cette forme sont des participes pris adjectivement. Il faut en excepter pourtant une classe d'adjectifs, ayant *ma* pour préfixe, et encore ces adjectifs sont-ils souvent équivalents à des verbes neutres et se conjuguent-ils comme eux. Ex: *ma-lama* (glissant, qui glisse), *ma-nara* (qui est froid), *ma-zava* (qui est clair, brillant), *mamy* pour *ma-hamy* (qui est doux), *másina* pour *ma-hásina* (qui est salé). En tagalog et en bisâya, cette particule *ma*, en se préfixant à une racine abstraite, en fait un adjectif qualificatif.

Les diminutifs adjectifs se forment souvent en doublant ou répétant la racine.

Du pronom.

Le pronom personnel de la première personne et le pronom personnel de la seconde personne, se retrouvent absolument les mêmes dans le malgache et dans les diverses langues de l'Archipel indien [1]).

Ces pronoms personnels, outre leur forme intégrale, en ont une autre réduite par aphérèse. Les pronoms personnels de forme ainsi réduite se mettent immédiatement après les verbes dont ils sont les régimes indirects; ou bien après les noms ou substantifs; à l'égard desquels ils jouent alors le rôle d'adjectifs possessifs.

Dans toutes ces langues, il existe un double pluriel pour le pronom personnel de la première personne, *nous*. L'un est dit *inclusif*, l'autre *exclusif*. L'inclusif signifie *nous*, (*avec vous*); l'exclusif signifie *nous* (*sans vous*); en d'autres

1) Voyez le vocabulaire systématique comparatif, aux mots *moi* et *toi*.

termes, le pronom inclusif „*nous*" renferme, avec la personne qui parle, celles à qui l'on parle, tandis que le pronom exclusif *nous* excepte la personne ou les personnes à qui l'on parle. L'inclusif est *atsika*, *isika*, et l'exclusif *zahay*, *izahay* en malgache; l'inclusif est *kita*, en malais, javanais, tagalog et bisâya, *hita* en batak; l'exclusif est *kami* dans ces mêmes langues ou *hami* en batak.

Pour exprimer le pronom réfléchi, on se sert uniformément de noms ou substantifs qu'on ajoute aux pronoms personnels, et qui dans chacun de ces idiomes, signifient: „*corps*". En malgache c'est *tenga* ou *tena*, selon la prononciation hova; en javanais c'est *badan* que l'on retrouve dans le mot malgache *vatána*.

Dans les pronoms interrogatifs malgaches, quand on veut désigner nettement le pluriel, car ils sont les mêmes pour les deux nombres, on a recours au mot *ziaby*, ou encore au mot hova *rehetră* qui signifient „*tous*" et impliquent forcément, l'un et l'autre, l'idée de pluralité. Il est à remarquer que ces deux mots malgaches *ziaby* et *rehetra* se retrouvent, le premier dans le javanais „*kabéh*", le second dans le tagalog „*lahat*".

Les pronoms interrogatifs javanais et malais, en prenant la forme duplicative, deviennent pronoms indéfinis; il en est de même en malgache. Seulement, dans cette langue, on fait précéder de la particule *na* ou de *ndre*, la forme duplicative. Notre pronom indéfini „*on*" s'exprime en malgache, en javanais et en malais, par des mots qui bien que différents à première vue, dérivent tous d'une même source et sont de même nature.

Du Verbe — Du verbe passif.

Le verbe, dans sa forme native ou radicale, c'est-à-dire dépourvu de toute particule affixe, indique un sens passif. Cela est vrai pour le malgache comme pour toutes les lan-

gues de l'archipel indien. Ce sont les divers affixes qu'on impose au verbe qui en font un verbe actif, ou neutre, ou causatif, ou réciproque, ou fréquentatif, etc.

Dans les idiomes océaniques la forme passive du verbe est employée dans le discours, de préférence à la forme active ou transitive [1]). Ce fait constitue un phénomène linguistique, digne de remarque, car avec l'emploi systématique des affixes, il est l'une des assises fondamentales des grammaires malgache, javanaise, malaise, batak, tagalog, bisâya, etc.

Du verbe actif-transitif.

Pour caractériser les verbes de sens actif-transitif, on emploie, en javanais les préfixes *a*, *an*, *ang*, *añ*, *am*,
en malais „ „ *me*, *men*, *meng*, *meñ*, *mem*,
en malgache „ „ *man*, *mang*, *mañ*, *manka*,
en tagalog „ „ *ma*, *mag*, *man*, *maka*, *makpa* [2]).

Du verbe substantif.

Le verbe substantif existe, mais il existe pour ainsi dire à l'état latent, puisqu'il est presque toujours sous-entendu dans la phrase. *Ana* en javanais, *Ada* en malais, *Ary* ou *Isy* en malgache, *Ay* ou *Mey* en tagalog, *Mœi* en bisâya, etc. sont tous condamnés à ce même rôle d'inertie. Considéré comme verbe auxiliaire, le verbe substantif demeure partout sans emploi.

Si un Malgache avait à rendre cette phrase: „*Je suis petit*

---

1) Citons un exemple. Pour rendre cette pensée: *Je l'aime*, un Malgache dira: „*Tia'kou izy*", mot à mot: „*aimé* (*par*) *moi lui*". Dans les langues de l'archipel indien on suit la même règle.

2) C'est cette multitude de mots commençant par l'initiale *m* des préfixes, qui avait fait croire et dire à M. l'abbé Dalmond, que la plupart des verbes malgaches commençaient par *m*, à l'infinitif. (*Vocabulaire et grammaire pour les langues malgaches, sakalave et betsimitsara*, par M. l'Abbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar. Ile Bourbon, 1842. page 99 ligne 23).

et tu es grand", il dirait: „*kely ahou sy abou anaou*", mot à mot „*petit moi et grand toi*", et ses congénères de l'Insulinde s'exprimeraient semblablement.

Du verbe fréquentatif.

Pour indiquer la continuité de l'action ou la répétition de l'acte, on donne au verbe la forme duplicative, à la suite du préfixe, mais sans redoubler le préfixe lui-même. Ce procédé grammatical est d'un usage général. Quant au redoublement des mots, il se produit dans toutes les langues de l'archipel indien, plus souvent encore en malgache qu'en malais et en javanais.

Du participe.

Le participe passé passif, qui est le plus usité des participes, se forme en donnant pour auxiliaire à la racine, un mot qui, par sa signification propre, marque le temps passé, tel que *wis*, *owis* en javanais, *soudah*, *lalou*, en malais, *efa*, *voua*, *tafa* en malgache; tous ces mots ayant un même sens, celui de „*fait*, *fini*, *achevé*".

Il y a, en malgache, une autre classe de participes passifs: ils sont formés simplement à l'aide du préfixe *a*. Cette classe de participes est une émanation directe des participes javanais formés par le préfixe *ka*, sans addition de suffixe; le *ka* javanais, en passant en malgache, est devenu *ha* ou simplement *a*, comme en batak.

Il y a encore, en malgache, une troisième classe de participes: ils sont formés à l'aide d'adjectifs et d'adverbes, auxquels on donne le préfixe *ha* et le suffixe *ină*. Cette classe de participes correspond exactement aux participes des verbes transitifs javanais et malais, formés du préfixe *ka* et du suffixe *an*.

Enfin, une classe toute spéciale de participes passifs se forme, en malgache, à l'aide de la particule intercalaire *in*,

que l'on insère dans le mot racine, immédiatement après la consonne initiale. Ex: de *fitaka* (*tromperie*) l'on forme *finitaka* (*trompé, qui a été trompé*); de *gadra* (*fers*), *ginadra* [1]) (mis aux fers, qui a été mis aux fers). Cela se passe exactement de la même manière en javanais, où la particule et son mode d'insertion dans la racine sont identiques, la modification de sens qui en résulte étant d'ailleurs parfaitement équivalente. Cela se fait également en tagalog; ex: de *hánap* (*chercher*) on forme le participe passif *hinánap* (*cherché, qui a été cherché*). Outre l'intercalaire *in*, il y a encore en tagalog les intercalaires *ing* et *oum*, qui apparaissent sous la même forme en javanais et en malgache, et y jouissent des mêmes propriétés. L'affixe intercalaire *oum* joue un rôle très important dans la formation des verbes tagalogs. Il est à remarquer que ces affixes intercalaires sont plus usités en javanais et en malgache qu'en malais.

Des temps et des modes.

Les temps des verbes se marquent au moyen de mots particuliers qui expriment le passé, le présent et le futur. Ces mots auxiliaires sont en malais: *telah*, *soudah*, *habis* pour le passé; *akan*, *hendak*, *nanti*, *maou* pour le futur, et quand cela est jugé nécessaire, *sakarang*, *lagi*, etc. pour le présent. Le malgache use d'auxiliaires analogues, ainsi que tous les idiomes océaniens; mais il se sert aussi d'un autre procédé plus ingénieux: un simple changement de l'initiale de la particule préfixe suffit, dans la plupart des cas, pour indiquer le temps du verbe, c'est-à-dire pour faire reconnaître si le verbe est au passé, au présent ou au futur. Ex:

Mi-djery ahou, je pense,
Ni-djery ahou, j'ai pensé,
Hi-djery ahou, je penserai.

1) Prononcez: *ginadra*.

N est pour *No*, particule qui marque le passé;

H est pour *Ho*, particule qui marque le but, le désir, le futur. C'est aussi une préposition qui signifie *pour* et correspond à *akan* du malais.

Ce procédé inusité en malais et en javanais n'est pourtant pas privatif au malgache. On le retrouve dans le bisâya, où l'adverbe de temps *na* (l'équivalent du latin *jam*) se préfixe de même au verbe, pour marquer le temps passé. On le retrouve dans le tagalog, où le prétérit se forme en changeant en *n* la lettre *m*, initiale du préfixe verbal *mag*. Ex: de la racine *larou*, on fait ainsi: *mag-larou ahou*, (je joue) et *nag-larou ahou* (j'ai joué); et si l'on veut marquer avec plus de force et de précision le passé, l'on ajoutera comme suffixe au verbe la particule *na*, et *nag-larou-na ahou* signifiera alors, non pas seulement: „j'ai joué", mais „j'ai fini de jouer".

En malgache, comme en javanais, le suffixe *a*, ou l'une de ses variantes euphoniques *ya* et *wa*, figure au premier rang des particules suffixes verbales. Il sert, dans l'une et l'autre langue, à la formation du mode impératif. Pour exprimer l'impératif, il suffit d'ajouter à la terminaison du présent de l'indicatif la voyelle finale *a*. Cette règle est identique à celle de la grammaire javanaise.

Outre l'impératif de forme active, il y a encore l'impératif de forme passive. En malgache, la caractéristique de cet impératif (plus fréquemment employé que l'autre), est la voyelle finale *ou*. De même qu'en javanais, il suffit de supprimer la nasale initiale (qui donne le sens actif), pour rendre à un verbe son sens natif ou passif, de même en malgache, pour former un impératif passif avec un verbe de forme active, il suffit d'éliminer le *m*, initiale du préfixe verbal, et cette élimination opérée, d'appliquer comme finale la particule suffixe *ou*.

Il est en javanais, une particule explétive, *bok* qui donne

le sens de l'impératif et peut se traduire par „donc", „c'est pourquoi". On trouve également en malgache une particule explétive *bak* qui a le même sens et joue le même rôle.

A côté du mode impératif proprement dit, ou à sens positif, il y a le mode impératif à sens négatif, qu'on appelle communément mode vétatif ou prohibitif. En malgache, ce dernier mode s'exprime à l'aide du mot *aza*, qui n'est autre que le *adja* du javanais, prononcé *adza* ou *aza* par les Malgaches. Ce mot signifie proprement: *„garde-toi de"*. Pour former le vétatif, il suffit donc de placer ce mot (*aza* en malgache, *adja* en javanais), devant le présent de l'indicatif d'un verbe quelconque.

Tels sont, en résumé, les traits caractéristiques principaux empruntés à la grammaire, qui nous montrent les affinités de structure de la langue malgache et des idiomes de l'archipel indien. Ce tableau sommaire étant esquissé, nous passerons maintenant à l'examen des affinités lexicologiques.

§ 3. *Affinités lexicologiques du malgache avec le malais, le javanais et les autres idiomes de l'archipel indien.*

Wallace a compté quarante-neuf langues ou dialectes dans l'archipel indien. M. Robert Cust en compte davantage encore [1]); nous ne le suivrons pas sur ce terrain parcellaire et subdivisé à l'infini, et nous nous contenterons de comparer le malgache avec les principales langues parlées dans la péninsule de Malâka, les îles de Sumatra, Java, Bornéo, Célèbes et l'archipel des Philippines, c'est-à-dire avec le malais, le batak, le lampong, le javanais, le kâwi, le soundanais, le madourais, le balinais, le dâyak, le makassar, le bouguinais, le tagalog et le bisâya.

---

1) R. N. Cust: „On the Languages of the Indo-Chinese Peninsula, and the Indian Archipelago". p. 18. lig. 36—37.

Ethnographiquement et géographiquement parlant, on a donné au mot *„malais"* un sens beaucoup plus étendu que celui qui lui appartient au point de vue purement philologique. Les Malais eurent pour berceau la contrée de Menangkabau, dans l'île de Sumatra. De bonne heure, par leur commerce, leurs expéditions maritimes et leurs colonies, ils répandirent l'usage de leur langue dans la péninsule de Malâka, dans Sumatra, dans Bornéo, et sur les rivages de presque toutes les îles de l'archipel indien. Grâce à sa clarté, à la douceur de sa prononciation, à la simplicité de sa grammaire, la *langue malaise* est devenue dans l'Extrême Orient comme une sorte de *lingua franca*; elle sert de lien commun entre les peuples de l'Archipel, aussi bien qu'entre les peuples du littoral de l'Annam, de la Cochinchine et de la Chine elle-même. Depuis des siècles, le *malais* est la langue du commerce et des affaires dans cette partie du monde. Dans les Indes néerlandaises, on parle malais aux domestiques et les enfants des Européens l'apprennent avant de connaître leur langue maternelle. Les qualités intrinsèques du *malayou*, sa puissance d'adaptation, son extrême expansion, l'emploi qu'on fait maintenant des caractères de l'alphabet latin pour l'écrire, lui assurent la prépondérance sur les autres langues du monde océanique, et le destinent à faire disparaître plusieurs idiomes encore vivants aujourd'hui, mais condamnés à périr dans un avenir peu éloigné.

Dans l'intérieur de Sumatra, un peuple de couleur brune et de souche malaise, bien que dûment convaincu de cannibalisme dans la première moitié de ce siècle, possède un alphabet spécial et une certaine littérature. La langue qu'il parle, le *batak*, est tout-à-fait distincte du malais; les savants travaux de M. van der Tuuk l'ont fait connaître à l'Europe. Notre petit vocabulaire comparatif montrera les ressemblances remarquables du *batak* et du malgache.

Le *lampong* est parlé par un peuple de souche malaise,

qui occupe la côte méridionale de Sumatra et n'est séparé de Java que par le détroit de Sounda. C'est une langue distincte du malais et du javanais, et qui a ses caractères indigènes.

Le *javanais* est parlé par les habitants de l'île de Java et par une partie de ceux de Madoura, de Bali et de Lombok, c'est-à-dire par plus de vingt millions d'âmes.

Le *javanais* est la langue la plus riche et la plus perfectionnée de l'Océanie, son alphabet sert à écrire non seulement le javanais, mais aussi le soundanais, le madourais et le balinais. Les traits généraux de sa grammaire sont les mêmes que ceux de la grammaire malaise. On distingue dans le javanais deux formes: le *krômô* (haut javanais ou javanais cérémoniel) et le *ngôkô* (bas javanais, ou javanais vulgaire).

Le javanais archaïque se nomme le *kâwi* (poli, cultivé, raffiné), par opposition avec le *djawi*, mot qui signifie commun, vulgaire. D'après l'éminent Dr. Kern, de l'Université de Leyde, le *kâwi* est le père du javanais moderne, il reconnaît pour ses proches parents le soundanais et le malais; par son génie et sa structure, le *kâwi* est une langue franchement polynésienne, et nullement une langue artificielle et secrète, dans laquelle on aurait enchâssé la littérature savante et les écrits religieux.

Les langues soundanaise, madouraise et balinaise peuvent être considérées comme trois sœurs du kâwi. Elles diffèrent essentiellement du javanais, bien que provenant de même source.

Le *soundanais* est la langue des montagnards de l'ouest de Java; il est parlé par plus de quatre millions d'âmes et il offre un intérêt tout spécial, parce qu'il a échappé jusqu'à ce jour à l'influence des innovations étrangères.

Le *madourais* est la langue des habitants de l'île de Madoura, elle est plus rude et plus pauvre que le javanais.

Le *balinais* est la langue propre à l'île de Bali; il est parlé encore à présent par un demi-million d'âmes, et renferme beaucoup de termes empruntés au sanscrit, au kâwi et au

javanais. C'est dans Bali qu'on a découvert les trésors les plus précieux de la littérature kâwi, cette île ayant été le refuge de la religion hindoue, brahmanique et bouddhique, lors de l'invasion musulmane en Java.

Les côtes de *Bornéo* sont habitées depuis un temps immémorial par des peuples malais; les Bouguinais (de Célèbes) ont des établissements sur le littoral de l'Est, les Chinois se sont implantés sur la côte Nord, mais les Néerlandais possèdent et gouvernent la plus grande partie de cette île, la plus vaste de la Malaisie et du monde entier. La population indigène de l'intérieur qui est encore peu connu, porte le nom générique de *Dâyak*; c'est aussi le nom qu'on donne à la langue qu'elle parle.

Célèbes est le centre d'une civilisation ancienne et indépendante de Java. Sa langue et sa littérature diffèrent essentiellement du malais et du javanais, je devrais dire: Ses langues et ses littératures, car dans Célèbes il y a deux langues principales, le Makassar et le Bouguinais, distinctes l'une de l'autre autant que le sont l'espagnol et le portugais. Le peuple *bouguis* ou *bouguinais* est de caractère hardi et entreprenant, il occupe la plus grande partie de Célèbes, et il a des établissements dans la péninsule de Malâka, dans Bornéo et dans l'île de Soumbawa.

L'archipel des Philippines nous offre deux langues dominantes, qui s'écrivent avec les mêmes caractères indigènes, le *tagalog* et le *bisâya*. Elles offrent l'une et l'autre des ressemblances remarquables avec le malgache, mais l'on ne saurait voir, avec Guillaume de Humboldt, dans le *tagalog*, la langue-mère de la famille malaise, et le spécimen le plus parfait des idiomes océaniques.

Parmi toutes ces langues, les deux premières places appartiennent sans conteste aux langues malaise et javanaise; l'on peut dire avec vérité que dans toutes les îles de l'archipel où elles ont pénétré, elles ont été des instruments de

civilisation, des facteurs puissants d'avancement moral et intellectuel pour les populations indigènes, à demi civilisées ou entièrement barbares. Comme nous avons fait aussi quelques emprunts à son vocabulaire, il convient de mentionner une race qui se trouve en même temps à Célèbes, aux Philippines, aux Moluques et jusque dans la Nouvelle-Guinée ou Papouasie, bien qu'elle soit distincte à la fois de la race brune des Malais et de la race noire des Negritos; nous voulons parler des Alfoures. Dès l'origine et dans tous les pays où ils avaient établi leur domination, les Portugais donnèrent ce nom aux tribus indigènes indépendantes, qui demeuraient en dehors de leur autorité ou de leur influence. Ainsi ce nom d'Alfoures n'est pas, à proprement parler, un nom générique attribué à un peuple, ou à une race particulière, mais il a été appliqué généralement aux habitants de l'intérieur des îles, pour les distinguer des tribus soumises du littoral, et ce nom est devenu d'un usage général aux Moluques, à Célèbes, aux Philippines et à la Nouvelle-Guinée.

Une même langue, dans des formations individuelles, a donc parcouru toutes les îles, grandes et petites, de l'archipel indien; elle est la souche commune du malgache et de tous les idiomes que nous venons de mentionner; elle a laissé dans leurs vocabulaires respectifs de nombreuses preuves de cette communauté d'origine.

Dans la science philologique, la démonstration par exemples vaut mieux qu'un ensemble de considérations purement théoriques, si habilement combinées qu'elles puissent être. Les rapprochements d'une même racine en des langues diverses, en la montrant sous des formes tantôt identiques, tantôt légèrement altérées par la prononciation propre à chaque peuple, montreront clairement les affinités lexicologiques du malgache avec les principaux idiomes de l'archipel indien. C'est là le but principal de notre petit vocabulaire comparatif systématique.

Nous l'avons divisé en huit sections, sous ces titres spéciaux :

I. Corps de l'homme et des animaux.
II. Noms d'animaux, de plantes et de minéraux.
III. La nature et ses phénomènes.
IV. Instruments, ustensiles, objets usuels de la vie domestique.
V. Etat et qualités des personnes et des choses.
VI. Verbes principaux servant à exprimer des actes physiques.
VII. Verbes principaux servant à exprimer les actes de la vie intellectuelle et sociale.
VIII. Des noms de nombres.

VOCABULAIRE

SYSTÉMATIQUE, COMPARATIF,
DES PRINCIPALES RACINES DES LANGUES

MALGACHE

ET

MALAYO-POLYNÉSIENNES.

AVERTISSEMENT.

En malgache, comme en javanais et en malais, les racines sont presque toutes dissyllabiques, et les particules affixes ont une ou deux syllabes au plus. C'est donc une erreur de dire, comme l'a fait M. Robert Cust, que „le malgache a des préfixes et des suffixes de trois syllabes, qui portent la longueur de certains mots à une monstrueuse étendue". Ce qui a pu donner lieu à cette assertion erronée, c'est que dans le malgache, comme dans le malais, la racine est parfois accompagnée de deux ou trois préfixes et d'autant de suffixes, et qu'elle peut en outre se présenter sous sa forme redoublée, forme qui est très-fréquente en malgache. Dans le malais, pour n'en citer qu'un exemple, avec la racine *Kata*, l'on forme le dérivé *di-per-kata-kan-ña-lah*, et même *di-per-kata-kan-ña-lah-kah*, si on veut lui donner le sens interrogatif.

L'alphabet primitif des Malgaches est resté inconnu jusqu'à présent. Les voyelles ne devaient être chez eux, dans l'origine, que des signes orthographiques ajoutés aux consonnes ou lettres principales, les *aksara's* du javanais et du sanscrit; c'est de là sans doute qu'est venue la dénomination de *„zana-tsôratra"* (enfants des lettres) qu'ils donnent aux *voyelles*. Il est à remarquer qu'en batak, les voyelles portent le même nom de *anak ni sorat* (enfants des lettres) [1]), et qu'en ma-

1) En arabe, les voyelles portent le nom, plus scientifique et moins pittoresque, de *harakât* (*harakah*, au singulier), qui signifie proprement: „mouvement, motion". Comme l'a dit excellemment Schleiermacher „les idiotismes se ressemblent dans les langues qui sont en affinité, et prennent un caractère tout différent dans les langues radicalement diverses. (De l'influence de l'écriture sur le langage. p. 13.)

kassar, au rapport de notre savant collègue, M. le Dr. Matthes, s'il n'y a aucune dénomination spéciale qui corresponde à notre mot: *„voyelle"*, en revanche les consonnes ou lettres principales y sont appelées *ânroñg lôntará*, c. à d. *„mères de l'écriture"* [1]).

Toute syllabe malgache se termine par une voyelle. Quand la syllabe finale d'une racine d'un des idiomes de l'archipel indien est une syllabe fermée, c'est-à-dire formée par une voyelle resserrée entre deux consonnes, la dernière de ces consonnes ne se retrouve pas dans le malgache, ou bien elle y est remplacée par l'une des trois syllabes *kă*, *tră*, *nă*. Ex: *soulour*, *sarat*, *pilih*, *panas*, *toutoup*, *loumout*, *sisip*, *kambar*, *toumit*, *sorat*, *osik*, *koulit*, *tyoup* de l'archipel, deviennent en malgache: *soulou*, *sara*, *fidy* ou *fily*, *fana*, *toutoutră*, *loumoutră*, *sisikă*, *kambană*, *toumitră*, *soratră*, *hetsika*, *houditră*, *tsioukă*.

Les trois syllabes finales *kă*, *tră*, *nă*, très-fréquentes en malgache, sont dites syllabes muettes, parce que souvent elles se suppriment dans l'écriture, et se font sentir à peine quand on les prononce. Ces syllabes entraînent des modifications euphoniques dans la nature de la lettre initiale du mot qui les suit immédiatement, quand cette initiale est une des consonnes muables *va*, *za*, *ha*, *fa*, *ra*, *la*, *sa*. Ces modifications sont réglées par des lois nettement formulées, pour la connaissance desquelles je renvoie le lecteur à ma grammaire malgache. Ce sont ces mutations qui faisaient dire à Leyden, qu'il était plus difficile de retrouver la racine dans un dérivé tagalog que dans un mot arabe, et au P. Juan Felis de la Encarnacion, l'auteur du dictionnaire bisâya-espagnol, imprimé à Manille en 1851, que ces variations et conversions des lettres les unes dans les autres, étaient pour lui des mystères incompréhensibles, „misterios incomprensibles".

1) Voyez la grammaire makassar du D. Matthes.

Le *k* javanais, malais ou malayo-polynésien se remplace ordinairement par *h*, au commencement et même dans le corps des mots malgaches et bataks. C'est ainsi que les mots *karang*, *boukit*, *takout*, *laki*, *akou*, deviennent en malgache *harang*, *vouhitră*, *tahoutră*, *lahi*, *ahou*.

Le *g*, gutturale douce, qui se prononce toujours *gue*, jamais *je*, se remplace souvent aussi par l'aspirée *h*, surtout au commencement des mots. Ex: *gantong* devient en malgache *hantonă*; parfois aussi elle se supprime: *ganti* de l'archipel devient *andry* en malgache.

La palatale forte *tch* s'adoucit en malgache et se rend par *ts*. Ainsi *tchétchak* devient *tsatsakă*. Le tagalog et le bisaya remplacent *tch*, *z* et *j* par *s*.

La palatale douce *dj*, du javanais, du malais, du batak, du makassar et du bouguinais s'adoucit en *za*, dans le malgache; elle n'existe point dans le tagalog et le bisaya. Dans ces deux dernières langues pour „*Juan*" on écrit „*Suan*".

La dentale douce *d* des idiomes de l'archipel indien se transforme habituellement en *r*, dans les mots malgaches. Ainsi *doua*, *danou*, *kamoudi* deviennent *roua*, *ranou*, *hamoury*.

Le ḍ rude du javanais permute également avec *r*, *dr*, *tr* du malgache. *Ḍepa* devient *refy*; *toudouh*, *tourou*; *Ḍaḍa*, *tratra*; *dêndêng*, *rindrină*.

La labiale forte de l'archipel, *pa* ou *p*, est le plus souvent rendue par *fa* ou *f* en malgache. Exemples *pira* = *firy*; *tapa* = *tafa*; *pitou* = *fitou*; *penouh* = *fenou*.

La labiale douce, *ba* ou *b*, se remplace souvent par *va* ou *v* en malgache. Ex: *boubou* = *vouvou*.

La liquide *l* permute souvent avec *d* en malgache, et souvent avec l'autre liquide *r*. *Tali* devient *tady* en malgache *souling* devient *soulină*. Il convient de remarquer ici que le bisâya ne connaît pas du tout la liquide *r*, et qu'il la remplace tantôt par *d*, tantôt par *l*. On ne la verra donc jamais

figurer dans un mot purement bisâya. Ainsi pour dire ces deux mots: *kris melâyou*, un bisâya dira: *„kalis melayou"*, il exprimera les deux mots espagnols *„procurador"* et *„confesar"* par *„polocoladol"* et *„kompisal"*.

La sifflante *s* de l'archipel s'élimine souvent au commencement et à la fin des racines. C'est ainsi que les racines malaises *soumpah*, *si*, *soungey*, *tipis*, *lepas*, en passant en malgache, deviennent: *oumpa*, *i*, *oungey*, *tify*, *lefa*.

Enfin les semi-voyelles *ya* et *wa* ont pour substituts en malgache *za* et *va*. Ex: *kayou* = *hazou*; *layou* = *lazou*; *walou* = *valou*; *lawas* = *lava*; *wouwou* = *vouvou*.

Si l'on ne rencontre aucun mot malgache finissant par la voyelle *i*, alors que, comme nous l'avons dit, tous les mots de cette langue finissent par une voyelle, c'est que les missionnaires catholiques ou protestants, sont tombés d'accord pour poser cette règle d'orthographe (purement arbitraire mais qu'ils observent dans tous les livres malgaches qu'ils impriment à Tananarivou), que le son vocal *i* doit toujours s'ecrire *y*, à la fin des mots.

Ces observations et remarques préliminaires, bien comprises, vont rendre plus frappantes et plus évidentes, les affinités lexicologiques des racines malgaches comparées avec les racines javanaises, malaises, et malayo-polynésiennes.

I.

CORPS DE L'HOMME ET DES ANIMAUX.

Aile (d'oiseau) *Elatră*, en malgache.
Elar, en javanais-ngoko.

Aisselle *Helikă*, en malgache.
Kĕlĕk, en javanais.
Katiak, en malais.
Kili-Kili, en tagalog.
Ilok, en bisâya.

Bec (d'oiseau) *Tôtoukă*, en malgache.
Tchoutchouk, en javanais.
Tchôtok, en malais.
Touktouk, en batak.
Toutouk, en dâyak.
Tôto, en makassar.
Papĭtto, en bouguis.
Toutouk, en alfoure.

becqueter = *Toká*, en tagalog.
= *Toktok*, en bisâya.

Bouche *Vava*, en malg.
Baba, en bat.
Ba, en dâyak, chez les Kâyan.
Bâwa, en mak.
Bâba, en boug.
Bâba, en bis.

En l'île de Nias, on dit *bawâ* pour bouche. En malais, c'est *moulout* et ce dernier mot, sous la forme *mouloutră* signifie lèvres en malgache.

Cheveu, crin. *Rámbou*, en malg.
Rambout, en jav.
Rambout, en mal.

En dâyak *rambo* signifie *fil;* en makassar et en bouguis le *rambouti* est un *„tissu de poil."*

Cils *Voulou masou* (poil des yeux), en malg.
Woulou moto (id.), en jav.
Boulou mata (id.), en mal.
Boulou mata (id.), en boug.
Pilik mata (id.), en tag.
Pilok mata (id.), en bis.

En javanais, on dit plus communément *idep;* cette dénomination est si naturelle, qu'elle est usitée même en hollandais où le mot *Ooghaar* (cils) signifie littéralement: *poils des yeux.*

Cœur *Fou* (cœur) et *Aty* (foie), en malg.
Ati (id.), en jav.
Até (id.), en soundanais.
Hati (id.), en mal.
Até (id.), en bat.
Atai (id.), en dây.
Até (id.), en mak.
Até (id.), en boug.
Atay (foie), en tag.
Atay (id.), en bis.

En malgache, pour rendre notre expression: *cœur d'arbre*, on n'emploierait pas le mot *fou*, mais bien le mot *aty*. En javanais *ati* signifie tout à la fois *„cœur"* et *„foie"*.

En faisant précéder le mot *andriană* (prince) de leur mot *aty*, les Malgaches forment le mot composé *Atinandriană*, qui signifie: „Prince du sang royal."

Les Arabes ont pour terme de caresse: *yâ Kebd-y*, à la

lettre: *ô mon foie!* pour *ô mon cœur!* Les Portugais, employant de même le mot *figado* (foie), disent: *maos figados* pour „mauvais cœur", et *figadalmente* pour „*cordialement*" ou „du fond du cœur."

Chez les Bisâyas, le mot *atay* signifie proprement *le foie;* mais ils disent fort bien, en parlant d'un homme audacieux, qui ne recule pas devant les entreprises les plus périlleuses: „*Dako ang atay-nia*" c'est-à-dire, à la lettre: „*Il a un grand foie!*" pour „*Il a un grand cœur!*"

Corne *Tandroukă*, en malg.
Tandouk, en sound.
Tandouk, en mal.
Tandouk, en bat.
Tandok, en dây.
Tânrou, en mak.
Tânrou, en boug.

En kâwi, *tandouk* signifie: atteindre, toucher; en javanais-ngoko, *nandoukki*, et *nandoukaké* signifient: „percer de part en part."

Corps *Vatană*, en malg.
Badan, en jav.
Badan, en madourais.
Badan, en mal.
Badan, en lampong.

Coude *Kihou; Minkou*, en malg.
Sikout, en jav.
Sikou, en sound.
Sikou, en mal.
Sékou, en bat.
Hikou; Sikou, en dây.
Singkoulou, en mak.
Sikou, en boug.
Siko, en tag.
Siko, en bis.

Dans l'île de Nias, le mot est *Sihou.*

Cuisse *Fé*, en malg.
Pou-pou, en jav.
Paha, en mal.
Paha, en bat.
Pai, en dây.
Pang, en boug.
Paa, en tag.
Paa, en bis.

Dans l'île de Nias, le mot est *Faha.*

Dents *Hy; Nify*, en malg.
Gigi, en mal.
Gigi, en bat.
Knipan, en dây. (Kâyan).
Gigir, en day.
Gigi, en mak.
Isi, en boug.
Ngipin, en tag.

En *onin* ou *oueni*, dans la partie N.-O. de la Nouvelle-Guinée, on dit *nifan.* En polynésien, d'après Logan, *nifou.*

Dents molaires *Vazană*, en malg.
Wadja, en jav.-krâmâ.
Wadja, en mad.

Dents agacées *Dilou; Lilou*, en malg.
Linou, en jav.
Linou, en sound.
Ngilou, en mal.
Ngilou, en bat.
(*Gigi*)-*tilou*, en mak.
îsi-mangilou, en boug.
Ngilo, en tag.
Ngilo, en bis.

Derrière; Fesses *Voudy*, en malg.
Wouri, en kâwi.

Bouri, en jav.
Bourit, en mal.
Poudi, en bat.
Ouri, en boug.
Pouit, en tag.

Ecaille (de poisson) *Sisikă*, en malg.
Sisik, en jav.
Sisik, en mal.
Sisik, en bat.
Tisik, en dây.
Sisi, en mak.
Săssi, en boug.
Sisik, en bis.

Ecaille (de tortue marine) *Hara*, en malg.
Karah, en mal.
Hara, en bat.
Kala, en tag.

Excréments *Táy*, en malg.
Táhi, en jav.
Táhi, en sound.
Tâhi, en mal.
Tá; Tahé, en bat.
Táhi, en day.
Tái, en mak.
Tái, en boug.
Tái, en tag.
Taï, en bis.

Favoris *Vaoukă*, en malg.
Baouk, en bat.

En soundanais *Bewouk* signifie *„barbe épaisse."* Chez les Hovas, le mot *vaoukă* désigne les moustaches plutôt que les favoris.

Foie *Aty*, en malg.
Atay, en tag.
Atay, en bis.

Jambe *Vity*, en malgache-sakalave.
Wentis, en jav.
Bitis, en sound.
Bétis, en balinais.
Bétis, en mal.
Bitis, en bat
Bontis, en day.
Bitiis, en tag.
Bitiis, en bis.

Dans le dialecte *kâyan* du dâyak, *biti* signifie *„se tenir debout."*

Joue *Fify*, en malg.
Pipi, en jav.
Pipi, en sound.
Pipi, en mal.
Pipi, en bat.
Pipi, en dây.
Pîlisi, en mak.
Pili, en boug.
Pilipisan, en tag.

Langue *Lêla*, en malg.
Lidah, en jav.-(kr. ingg.)
Ilat, en jav.-ngoko.
Djila, en mad.
Lidah, en mal.
Dila, en bat.
Djela, en dây.
Lila, en mak.
Lîla, en boug.
Dila, en tag.
Dila, en bis.

Dans l'île de Nias le mot est *lêla*, identique au mot malgache.

Larmes *Ranou-masou* (Eau des yeux), en malg.
Ranou-moto (id.), en jav.

Larmes *Ayer-mata* (Eau des yeux), en mal.
Dannoum-mata (id.), en dây.
Djené-mata, (id.), en mak.
Ouwaé-mata, (id.), en boug.

En javanais ou dit plus communément *Louh* que *Ranou-moto.*

Main *Tànana*, en malg.
Tangan, en jav.
Tangan, en mad.
Tangan en bali.
Tangan, en mal.
Tangan, en bat.
Tangan, en dây.
Tangan (prendre quelqu'un par la main), en tag.

Dans plusieurs de ces langues, le mot *lima* qui, proprement, signifie *cinq*, est employé comme synonyme de *tangan* (main).

Main droite *Havánană*, en malg.
Kannan, en kâwi.
Kannan, en jav.
Kanan, en mal.
Hanan, en bat.
Kanang, en mak.

Mollet *Voa-vitsy; Voa-vity* (fruit de la jambe), en malg.
Woh-wentis (id.), en jav.
Bouwah-bitis (id.), en sound
Bouah-betis (id.), en mal.
Bouwah-bitis (id.), en bat.
Boua-bontis, (id.), en dây.
Bitisi, (id.), en mak.
Witi, (id.), en boug.

Nerfs, veines *Ozatră*, en malg.
Ourat, en jav.
Orat, en sound.
Ourat, en mal.
Ourat, en bat.

Nerfs, veines *Ohat*, en dây.
Oura, en mak.
Oură, en boug.
Ogat (veine), en tag.
Ogat (id.), en bis.

Pour exprimer le mot *veines*, on dit en malgache *oza-dra*, et en malais *ourat-dârah*, en ajoutant à la racine *ozatră* du malgache, et *ourat* du malais, le terme qui signifie: *sang*.

Nez *Orona*, en malg.
Irong, en jav.
Hirong, en sound.
Elong, en mad.
Hidong, en mal.
Igong, en bat.
Egong, en lamp.
Ourong, en dây.
Ilong, en tag.
Ylong, en bis.

Nombril *Fouitră*, en malg.
Pouser, en jav.
Pousar; Pousat, en mal.
Pousot, en bat.
Pouser, en dây.
Potchi, en mak.
Posi, en boug.
Posor, en tag.
Posod, en bis.

Nuque *Hatoukă*, en malg.
Kòdok, en malg.
Hodouk, en bat.
Kolok, en dây.
Tangkógo, en bis.

Œil, yeux *Maso; Masou*, en malg.
Moto; Mata, en jav.

Œil, yeux *Mata*, en sound.
Mata, en bali.
Mata, en mad.
Mata, en mal.
Mata, en bat.
Mata, en lamp.
Mata, en dây.
Mata, en mak.
Mata, en boug.
Mata, en tag.
Mata, en bis.

A Timor et à Rotti, c'est encore et toujours *mata*.

Ongles *Hôhou*, en malg.
Koukou, en jav.
Koukou, en sound.
Koukou, en mal.
Houlou, en dây.
Kanoukou, en mak.
Kanoukou, en boug.
Koukou, en tag.
Kokó, en bis.

Oreilles 1°. *Soufinà*.
Kouping.
Koupeng,
Kouping,
Kouping,
Tchouping (lobe de l'oreille),
Souping (bout de l'oreille),
Tchouping,

2°. *Tading*, en malg.
Talingan, en jav.-krômô.
en jav.-ngoko.
en mad.
en bali.
Telingā, en mal.
en mal.
en bat.
en lamp.
Tôli, en mak.
Tôli, *Talinga*, en boug.
Talinga, *Talingai* en alf.

Kopingolan (part. infr. de l'oreille), *Tainga*, en tag.

Oreilles *Dalonggan*, en bis.

Os *Taŏlană*, en malg.
Toulang, en jav.
Toulang, en sound.
Tolang, en mad.
Toulang, en bali.
Toulang, en mal.
Toulan, en bat.
Toulan, en lamp.
Toulang, en dây.
Tolan, en bis.

Paume de la main *Felakă-tanàna; Felatanàna*, en malg.
Hépek-hépek, en jav.
Telapakan tangan, en mal.
Palak, en bat.
Palat, en lamp.
Palak, en mak.
Pală, en boug.
Palar, en tag.
Palad, en bis.

Paupière *Vôvou-masou* (toît des yeux), en malg.
Keloupak-mata (couvercle des yeux), en mal.
Bobong nang mata (toît des yeux), en tag.
Tabon-tabon mata (couverture des yeux), en bis.

En malgache le *vôvoună* est le toît en pente; le toît plat s'appelle *vantaza*. Au lieu de *vôvou-masou*, pour paupière, on dit encore *Houdi-masou*, pour *houditră masou* (peau des yeux.)

Peau *Houditră*, en malg.
Koulit, en jav.
Koulit, en sound.
Koulit, en mal.
Houling, en bat.
Kouli, en mak.

Peau *Ouli*, en boug.
Balat, en tag.
Panit; Anit, en bis.

Pénis, verge *Voutou*, en malg.
Boutou, en mal.
Boto (castratus), en dây.
Bouto (scrotum), en mak.
Bousoul, en tag.
Botó (castratus), en bis.
Boto (bourse des testicules), en bis.

Poil *Voulou*, en malg.
Woulou, en jav.
Boulou, en sound.
Boulou, en mal.
Boulou, en bat.
Boulou, en dây.
Boulou, en mak.
Boulou, en boug.
Boulou (poil des rotins), en tag.
Bohok, en bis.
Dans l'île de Nias, le mot est *boulou*.

Poitrine *Tràtra*, en malg.
Djadja, en jav.-krômô.
Dạda, en jav.-ngoko.
Dada, en sound.
Dada, en mal.
Dibdib, en tag.

Poumon *Ráboukă*, en malg.
Rabou, en mal.
Bagâ, en tag.
Baga, en bis.

Pus *Nâna*, en malg.
Nannah, en jav.
Nânah, en sound.

Pus *Nânah*, en mal.
Nâna, en bat.
Nâna, en dây.
Nana, en mak.
Nana, en boug.
Nana, en tag.
Nana, en bis.

Salive *Rôra*, en malg.
Loudah, en mal.
Loudja; Loua, en dây.
Loua, en tag.
Loa, en bis.

Sang *Ra*, en malg.
Rah, en jav.-krômô.
Rah, en bali.
Dârah, en mad.
Dârah, en mal.
Rah, en lamp.
Dâro, en bat.
Daha, en dây.
Tjera, en mak.
Rára: Dâra, en boug.
Dogó, en tag.
Dogó, en bis.

Dans l'île de Timor, on dit: *Rahan;* dans Rotti le mot est *Dah.*

Sein *Nounou*, en malg.
Sousou, en jav.
ñouñou, en bali.
Sousou, en sound.
Sousou, en mal.
Sousou, en bat.
Sousô, en dây.
Sousou, en mak.

Sein *Sousou*, en boug.
Souso, en tag.
Souso, en bis.

Talon *Toumoutră*, en malg.
Toumout (marcher sur les talons de q.), en jav.
Toumit, en mal.
Toumit, en dây.

Tête; Chef *Louha*, en malg.
Oulou; Houlou, en jav.
Oulou; Houlou, en sound.
Houlou, en mal.
Houlou, en lamp.
Oulou, en bat.
Houlou, en dây.
Oulou, en mak.
Oulou, en boug.
Oulou, en tag.
Oulou, en bis.

Dans Timor on dit également *oulou*.

Alouha, en malgache, signifie *„en tête."*

Olouwa, en singhalais, signifie *„tête,"* et Jonathan Rigg dans son dictionnaire, exprime l'opinion que le mot malais *oulou* vient du singhalais *olouwa*.

En bisâya, pour désigner celui est le chef d'une corporation, d'une assemblée quelconque, on fait précéder cette racine *oulou*, du préfixe *pang*, et l'on forme ainsi le mot *pangoulou*, absolument comme en malais.

II.

ANIMAUX, PLANTES ET MINÉRAUX.

Ananas *Mananásy; Manásy*, en malg.
Nannas, jav.-ngoko.

Ananas *Danas*, en sound.
Manas, en bali.
Lanas, en mad.
Nânas, en mal.
Honas, en bat.
Kanias, en lamp.
Kanas, en dây.
Nanasi, en alf.

Anguille (grosse espèce) *Touna*, en malg.
Touna, en mal.
Touna (grand ver) en bat.

Bambou *Voulou*, en malg.
Woulouh (petit bambou), en jav.
Boutouh, en sound.
Boulouh, en mal.
Boulou, en bat.
Bourou; Boulous, en dây.
Boulo, en mak.
Woulou; Boulou, en alf.

Le mot *bambou* que nous avons francisé, signifie en malais non pas tant l'arbre tout entier, que la portion de l'arbre qui s'étend d'un nœud à un autre.

Bois, arbre *Hazou*, en malg.
Kayou, en jav.
Kayou, en sound.
Kayou, en mal.
Hayou; *Hadjou*, en bat.
Kayou, en dây.
Kayou, en mak.
Adjou, en boug.
Kadjou, en alf.
Kahouy, en tag.
Kahoui, en bis.

A Timor on dit *Ayoun*, à Rotti, *Ayou*.

Bourgeons *Voulouloună*, en malg.
Bouloung, en bat.
Bouloung, en lamp.

Dans l'île de Nias, cette racine est *boulou.*

Branches d'arbre *Rantsană*, en malg.
Rantchek, en jav.
Rantching; Ranting, en mal.

Caméléon *Tána*, en malg.
Tánou, en kâwi.
Tánou, en jav.-krômô.
Tanau, en mal.

Le *tanau* malais est une sorte de caméléon, mais le nom usuel est *bounglon*, aussi bien en javanais qu'en malais.

Cendres de bois *Mavou* (cendré), en malg.
Awou, en jav.
Abou, en mad.
Habou, en bali.
Abou; Habou, en mal.
Habou, en bat.
Havou, en dây.
Awou, en mak.
Awou, en boug.
Awou, en alf.
Abou, en tag.
Abou, en bis.

La racine *avou* n'a pas été conservée en malgache, le mot *cendres* s'y rend habituellement par *djoufou;* mais elle se retrouve dans le dérivé *mavou* (cendré).

Chame, ou **Chama-gigas** *Hima*, en malg.
Kima, en sound.
Kima, en mal.
Hima, en bat.
Kima, en tag.

Champignon *Hôlatră*, en malg.

Champignon *Koulat*, en mal.
Hôlat, en bat.
Kôlat, en dây.
Kolat, en alf.

Charbon de bois *Arină*, en malg.
Areng, en jav.
Arang, en sound.
Arang, en mad.
Arang, en bali.
Arang, en mal.
Aring, en dây.
Wouring, en alf.
Oling, en tag.
Oling, en bis.

Coco, noix de coco *Voua-nihou*, en malg.
Ñiyou, en kawi.
Ñiyouhour, en mad.
Ñiyouh, en bali.
Ñiyour, en mal.
Ñiyour, en bat.
Niyo, en boug.
Niyoug, en tag.
Niyoug, en bis.

Dans l'île de Nias, le mot est *baniou;* c'est probablement une contraction des deux mots *bouah-niyou* (fruit de niyou). En malais, le cocotier se nomme plus communément *Kelâpa*, et la noix de coco, *bouah Kelâpa.*

Cœur d'un arbre, d'un fruit *Tôra*, en malg.
Teras, en mal.
Tôras, en bat.
Teras, en dây.
Lobas, en bis.

Concombre *Tsimoundry*, en malg.
Timoun; Ketimoun, en jav.-ngoko.

Timoun, *Katimoun*, *Hantimoun*, en sound.
Temoun, en mad.
Katimoun, en bali.
Timoun, *Hantimoun*, en mal.
Antimoun, en lamp.
Ansimoun, en bat.
Hantimoun: *Tantimoun*, en dây.
Katimoun, en tag.

Copeau de bois *Tataly*, en malgache-sakalave.
Tatal, en jav.
Tatal, en sound.
Tatal, en mal.
Tatal, en dây.
Tatala, en mak.
Tatal, en tag.

Corail (roches de) *Vatou-karànana*; *Haranga*, en malg.
Watou-Karang; *Karang*, en jav.
Karang, en sound.
Karang, en mal.
Harang, en bat.
Karangan, en dây.
Karang, en mak.
Karang, en boug.

Corbeau *Goáka*; *Goaika*, en malg.
Gagak, en jav.
Gagak, en sound.
Goák, en bali.
Gâgak, en mal.
Gák, en bat.
Káka, en lamp.
Kák, en dây.
Ovak, en tag.
Ooak, en bis.

Couche, assise minérale *Láfika*, en malg.

Lapis, en jav.
Lapis, en sound.
Lapis, en mal.
Lápik, en bat.
Lapa, en mak.
Lapi, en boug.

Crevette *Oranga*, en malg.
Hourang, en jav.-ngoko.
Houdang, en mal.
Odang, en bat.
Oundang, en dây.
Ourang, en boug.
Olang, en tag.
Olang, en bis.

Crocodile, caïman *Vouây*, en malg.
Bouwaya; Bouwoyo, en jav.-ngoko.
Bouâya; Bouwâya, en mal.
Bouâya, en bat.
Badjai; Badjawak, en dây.
Bâya, dây-kahâyan.
Bouwadja, en mak.
Bouwadja, en boug.
Bouâya, en tag.
Bôaya, en bis.

Duvet *Voulou lambou* (poil fin), en malg.
Woulou lembout (id.), en jav.
Boulou lembout (id.), en sound.
Boulou lembout (id.), en mal.
Imboulou, en bat.
Boulou, en dây.
Boulou, en mak.
Boulou, en boug.
Boulou, en tag.
Boulou, en bis.

En malais, l'on dit *Boulou halous* (poil fin, délié) plus ordinairement que *bóulou lembout*, qui a la même signification.

Ebénier *Hazou-arina*, en malg.
Kayou areng, en jav.
Kayou arang, en mal.
Hayou agong, en bat.
Kayou aring, en dây.

Ecorce *Houdi-Kazou* (peau du bois), en malg.
Koulit-Kayou, en jav.
Koulit-Kayou, en sound.
Koulit-Kayou, en mal.
Houling-hayou, en bat.
Koulikayou, en mak.
Ouli-Hadjou, en boug.

Le malgache *Houdi-kazou* est pour *houditră hazou;* c'est malais *Koulit-kayou*, que nous avons fait le mot, désormais francisé, de *coulicoy* (grandes pièces d'écorce préparées pour certains usages et qu'on importe en Europe).

Ecureuil *Topy* (?)
Toupey; Toupâya, en mal.
Toupay, en dây.

Le nom de l'écureuil manque dans notre dictionnaire malgache, mais on y trouve la racine *topy*, qui signifie: *bondir*, *s'élancer*. C'est peut-être là un de ces mots polynésiens, perdus ou altérés dans les idiomes de l'archipel indien et qui, selon la remarque de Dumont d'Urville, se retrouvent parfois dans le malgache.

Epines *Rouy; Rouitră*, en malg.
Roui, en kâwi.
Ri, en jav.
Douri, en mal.
Douri, en bat.
Wouï, en lamp.
Douhi, en dây.

Douri, en boug.

Escargot *Sifoutră*, en malg.

Sipout, en mal.

Sépout, en bat.

En malgache *Sifoutră* désigne l'escargot et généralement les coquilles univalves. En malais, d'après Klinkert, *sipout* est également le nom générique des mollusques univalves.

Femelle (femme, dans l'espèce humaine). *Vavy*, en malg.

Baï, en boug.

Baye, (femelle des animaux), en tag.

Babáye(femme),en tag.

Fer *Vy*, en malg.

Wĕsi, en jav.

Bĕsi, en mal.

Bosi, en bat.

Bassi, en mak.

Bessi, en boug.

Wasei, en alfoure de Minahasa.

Feuille *Ravină*, en malg.

Ron, en kâwi.

Ron, en jav.-krômô.

Dhaoun, jav.-ngoko.

Daoun, en sound.

Dawon, en mad.

Don, en bali.

Daoun, en mal.

Dahon, en bat.

Dawen, en dây.

Raoung, en mak.

Daoung, en boug.

Dahon, en tag.

Dahon, en bis.

Ficus politoria *Ampaly*, en malg.

Kempelas; Rempelas, en jav.
Hampelas, en sound.
Hampelas, en mal.
Ampolas, en bat.
Hampelas, en dây.
Ampâllassa, en mak.
Ampella, en boug.

L'*Ampaly* de Madagascar, sorte de jaquier, est un arbre dont la feuille très-rude sert de papier de verre pour polir le bois; de là le nom de *Ficus politoria* que lui ont donné les botanistes.

Fiel *Aférou*, en malg.
Ampérou; Rempellou, en jav.
Hampédou, en mal.
Pogou, en bat.
Pérou, en dây.
Apdou, en tag.
Apdou, en bis.

Fleur *Voungy*, en malg.
Bounga, en bali.
Bounga, en mal.
Bounga, en bat.
Boungay, en dây.
Bounga, en mak.
Wounga; *Bounga*, en boug.

En bisaya, la racine *bounga* signifie *fruit* et non *fleur*.

Forêt *Ala*, en malg.
Alas, en jav.
Alas, en sound.
Alas, en bali.
Alas, en mal.
Ale, en boug.

Fruit *Voua*, en malg.
Woh; Owoh; Ouwoh, en jav.-ngoko.

Wouah; Bouah, en sound.
Bouwah; Bouah, en bali.
Bouwah, en mad.
Bouah; Bouwah, en mal.
Bouah; Bouwah, en bat.
Bouah, en lamp.
Boua, en dây.
Bouwa, en boug.

Gourde, calebasse *Tavou*, en malg.
Labou; Walouh, en jav.
Labou, en mal.
Tabou, en bat.
Tabou, en lamp.
Laou, en mak.
Lawo, en boug.
Tabayág, en tag.
Tabayág, en bis.

Graine, noyau *Vihy*, en malg.
Widji, en jav.
Bidji, en mal.
Bidja, en bat.
Bindji, en dây.
Bidja, en mak.
Widja, en boug.
Binhi, en tag.
Binhi, en bis.

Herbe *Akată*, en malg.
Doukout, en kâwi.
Doukout, en jav.-kvômô.
Souket, en jav.-ngoko.
Djoukout, en sound.
Doukout, en mal.
Djoukou, en lamp.
Roukou, en mak.

Rou, en boug.
Roukout, en alfoure.

Hérisson; porc—épic. *Tandrakă*, en malg.
Landak, en jav.
Landak, en sound.
Landak, en mal.
Lânda, en mak.
Landa, en boug.

Héron *Vangou*, en malg.
Bango, en jav.
Bangou, en sound.
Bangau, en mal.

Homme (le mâle dans l'espèce humaine) *Lehilahy*, *Lalahy*, en malg.
Lâki, en kâwi.
Lâki; Lelaki; en jav.
Lalaki, en sound.
Lelakéh, en mad.
Lakilaki, en mal.
Lakilaki, en bat.
Laki, en day-kâyan.

Huile, graisse. — *Menakă*, en malg.
Meñak, en jav.
Miniak; Miñak, en sound.
Miñak, en mal.
Miyak, en bat.
Miñja, en mak.
Miñja, en boug.

Igname *Ouvy*, en malgache.
Ouwi, en jav.
Obi, en mal.
Obi, en bat.
Ouvi, dâyak-kâyan.
Obi, en tag.

Obi, en bis.

Ce mot sert à désigner généralement toute racine comestible, dans les pays indiqués ci-dessus.

Lézard *Tsatsaka*, en malg.
Tchétchak, en jav.-ngoko.
Tchatchak, en sounda.
Tchitchak, en mal.
Sosak, en bat.
Tasak, en dây.
Tchatcha, en mak.
Tchîtcha, en boug.
Sasak, en tag.
Soksok, en bis.

Lis (sorte de, crinum pancratium) *Vakouanga*, en malg.
Bakong, en jav.
Bakong, en sound.
Bakong, en mal.
Bakong, en bat.
Bakong, en dây.
Bakoung, en mak.
Bakoung, en boug.
Bakong, en tag.
Bakong, en bis.

Le *Bakong* est une plante qui donne des fleurs semblables au lis, et dont on fait grand usage aux îles Philippines, comme plante médicinale.

Maïs *Tsako*, en malg.
Djagong, en jav.
Djagong, en sound.
Djagong, en mal.
Djagong, en day.

Mangue *Manga; Voua-manga*, en malg.
Mangga, en sound.
Mangga; Bouah-mangga, en sound.

Mangga, en bis.

En javanais, la mangue porte le nom de *pelem;* en malais on l'appelle aussi *mempelem.* A Rhiow, dit Klinkert, on fait une distinction entre la *mangga* et la *mampelam* ou *mempelem*; la première est de forme moins allongée et plus ronde que la seconde.

Manioc *Mahogo; Ouvi-hazou*, en malg.
Ouwi-kayou, en jav.
Oubi-kayou, en mal.
ôbi-hadjou, en bat.

Le premier des deux noms usités en Madagascar est emprunté au nom originaire du manioc, plante venue d'Amérique; le second est formé de la même manière par les Malgaches, les Javanais, les Malais et les Bataks, d'après la nature apparente ou l'aspect de cette racine comestible.

Marsouin *Lambondranou* (cochon de mer), en malg.
(*Hiwak*) *lombo-lombo*, en jav.-ngoko.
(*Houlam*) *lombo-lombo*, en jav.-krômô.
Lomba-lomba, en mal.
Lomba-lomba, en bis.

Hiwak en javanais-ngoko, et *Houlam*, en javanais krômô, signifient: *poisson.* Notre mot *marsouin* (*maris sus*, en latin) signifie *cochon de mer*, comme le *lambon-dranou* des Malgaches.

Mouche *Lalitră*, en malg.
Laler, en jav.
Lalat; Lalar, en mal.
Lală, en boug.

Mousse *Loumoutră*, en malg.
Loumout, en jav.
Loumout, en sound.
Loumout, en mal.
Limout, en bat.
Limout; Loumout, en dây.
Loumou, en mak.

Loumou, en boug.
Loumout, en tag.
Lomot, en bis.

Moustique *Môkă*, en malg.
Lamouk, en jav.
ñamouk, en mal.
namouk, en bat.
Hamok: *ñamok*, en dây.
Lamou, en mak.
Namo, en boug.
Lamok, en tag.
Namok, en bis.

Multipliant (Ficus Rumphii) *Avi-Avy*, en malg.
Djawi-djawi, en mal.
Djabi-djabi, en bat.
Djawei-djawei, en dây.
Djawi-djawi, en mak.
Djawi-djawi, en boug.

Oiseau *Vouronă*, en malgache.
Bouroung, en mal.
Bouroung, en lamp.
Bourouk, en bat.
Bouroung, en dây.

Le javanais-ngoko, le soundanais, le bouguis, le kâhayan (de Bornéo) emploient la racine *manouk*, *manou*, *manok*, au lieu de *bouroung*. Il est à remarquer que la racine *bour* du kâwi signifie „voler, s'envoler".

Pierre, roche. *Vatou*, en malg.
Watou; Batou, en jav.
Batou, en sound.
Batou, en bali.
Batou, en mad.
Batou, en mal.
Batou, en bat.

Batou, lamp.
Batou, dây.
Batou, mak.
Batou, boug.
Batou, tag.
Batou, bis.

Dans Timor, l'on dit: *Fatouk*, et à Rotti, *batou*.

Racines *Vahatră; Faka* (en hova), malg.
Akar, en sound.
Akar, en mal.
Ahar, en bat.
Akar; Aka, dây.
Ogat, en tag.

Rat *Valavou*, en malg.
Lavou; *Blavou*, *Balavou*, en dây.
Balawo, en mak.
Balâwo, *belesow*, en boug.

Le rat, dans Bornéo et dans Célèbes, porte le même nom que dans Madagascar, tandis que les Malais et les Javanais ne le connaissent que sous le nom de *tikous*. En tagalog, le rat se nomme *daga*, en bisaya *ilaga*.

Rejetons, pousses: *Tarouk*ă et aussi *Rouboună*, en malg.
Tarouk et aussi *Raboung*, en mal.
Rouboung, en bat.

En javanais la racine est *éboung*, en soundanais *ewoung*, en lampong: *iboung*.

Requin *Akiou*, en malg.
Hiyau, en mal.
Hiou, en dây.
Ihou, *Yhou*, en bis.

Le javanais et le soundanais désignent le requin sous le nom de *Ikan tchoutchout*, c.-à.-d. *poisson-tchoutchout;* le malais emploie également cette dénomination d'*ikan tchoutchout*, concurremment avec le nom spécial *hiyau* pour le requin, ou

„pescado voracisîmo" des Espagnols. C'est en malgache seulement, dans le mot *soută-soută* (goulu, qui mange goulument) que nous trouvons l'explication du nom *îkan tchoutchout*, donné au requin par les Javanais, les Soundanais et les Malais.

Riz (non décortiqué) *Vary*, en malgache.
Pari, en jav.
Paréh, en sound.
Padi, en mad.
Padi, en bali.
Padi, en mal.
Pari, en lamp.
Pagai, en bat.
Pari; Paréh, en dây.
Pare, *ase*, en mak.
Palay, en tag.
Paléh, en bis.

Le nom du riz est le même, de Madagascar aux Philippines. Comme ce nom n'est ni sanscrit, ni prâkrit, ni dravidien, ainsi que l'a constaté l'éminent orientaliste, M. Kern, de Leyde, cela prouve que la culture du riz était connue dans l'Archipel indien avant la venue des Hindous.

Le riz, quand il est décortiqué porte un nom spécial: *bĕras* en javanais-ngoko, *bĕras* ou *bras* en malais, *berasa* en mak., *warra*, *barra* en boug., *behas* en dâyak, *bigas* en tagalog.

Riz (Assaisonnement du) *Laoukă*, *Filaouka; Filaou*, en malg.
Lawouh, en jav.
Laouk (poisson), en sound.
Laouk; Lawouk; Lawouh, en mal.
Laouk (poisson), en dây,

Cet assaisonnement est une sorte de carry, composé de riz et de poisson. En malais, le mot *laouk* a perdu le sens de

---

1) KERN: „Over den invloed der Indische, Arabische en Europeesche beschaving op de volken van den Indischen Archipel, p. 17."

poisson, mais ce sens se retrouve en malgache, en soundanais et en dâyak, pour donner l'explication vraie des mots javanais et malais, *lawouh*, *laouk*, et *lawouk*.

Sable *Fasy; Fásikă*, en malg.
Gisik; geresik, en jav.
Gisik; gesik, en sound.
Gersik; kersik, en mal.
Horsik, en bat.
Kâssi, en mak.
Kessi, en boug.

On trouve encore la racine *pasir*, en malais, en batak et en dâyak.

Safran des Indes *Tamou-tamou*, en malg.
Temmou, en jav.
Temou, en mal.

Le nom sanscrit du safran des Indes, *Kosoumba*, en tagalog *Kasoubhâ*, est usité dans tout l'archipel indien; en malais, il est employé concurremment avec la racine polynésienne *temou*. C'est cette dernière seulement, sous sa forme redoublée, qui est connue en malgache.

Sangsue *Dinta; Linta* (en sakalave), en malg.
Lintah, en jav.
Lentah, en sound.
Lintah, en mal.
Linta, en bat.
Alinta, en mak.
Lintá, en tag.
Lintá, en bis.

En tagalog et en bisâya, ce nom de *linta*, le même que celui du malgache, se donne exclusivement aux sangsues aquatiques; les sangsues de terre ou des montagnes s'appellent *limatik* en tagalog, et *limatok* en bisaya.

Sarcelle *Tsiriry; Vivy*, en malg.
Mliwîs, en jav.

Sarcelle *Walilis*, en sound.
Blibis, en bali.
Balibis, en mad.
Balibis, en mal.
Baréré, en boug.

Sauterelle *Valála*, en malg.
Walang, en jav.
Walang, en sound.
Bilálang; Bálang, en mal.
Bálang, en bat.
Bálang, en tag.
Bálang, en bis.

En makassar et en bouguis, le mot *balála* signifie goulu, glouton, et cette epithète convient, comme on sait, à la sauterelle.

Scorpion *Hala*, en malg.
Kala, en jav.
Kala, en sound.
Kala, en mal.
Hala, en bat.
Kala, en dây.
Pati-kala, en mak.
Pati-kala, en boug.

En sanscrit, le nom du scorpion est *kala*. C'est une des racines infiniment rares, qui sont communes au sanscrit et au malgache.

Sel *Sira*, en malg.
Sira, en bat.
Sira, en alfoure.
Tchéla, en mak.

En javanais le sel se nomme *sarem*, en malais *garam*.

Semis *Tsabou*, en malg.
Tawour; Sawour, en jav.
Tabour, en sound.

Semis *Tabour*, en mal.
Sabour, en bat.
Tawor, en dây.
Sàboug, en tag.
Sabouag, en bis.

Sésame *Lengo* (?) en malg.
Lenga, en jav.
Langa, en mal.
Longa, en bat.
Lengo, en dây.
Linga, en tag.
Lounga, en bis.

Tortue de mer *Fanou*, en malg.
Peñou, en jav.
Peñou, en sound.
Pennyou, en mad.
Peñou, *Penñou; Piñou*, en mal.
Ponou, en bat.
Peñou; Piñou, en lamp.
Panñou, en mak.
Penñou, en boug.

Tronc, Tige *Vátană*, en malg.
Watang, en jav.
Watang, en sound.
Batang, en mal.
Batang, en bat.
Batang, en dây.
Batang, en mak.
Watang; Batang, en boug.
Batang, en tag.
Batang, en bis.

Ver des végétaux *Oulitră*, en malg.
Ouler, en jav.
Ouler, en sound.

Ver des végétaux *Oulat*, en mal.
Houlat, en bat.
Ourat, en dây.
Olo, en mak.
Oulă, en boug.
Oulay (ver intestinal), en tag.
Boulati (ver de terre), en tag.
Oulod (ver en général), en bis.
Ouati (ver de terre), en bis.

III.

LA NATURE ET SES PHÉNOMÈNES.

An, année *Taoună*, en malg.
Taoun; Tahoun, en jav.-ngoko.
Tahoun, en sound.
Tahoun, en bali.
Tahoun, en mad.
Tahoun, en mal.
Tahoun, en bat.
Taouñg, en mak.
Taouñg, en boug.
Taoun, en tag.

Ciel *Langitra*, en malg.
Langngit, *Langit*, en jav.
Langngit, en sound.
Langit, en bali.
Langit, en mad.
Langit, en mal.
Langit, en lamp.
Langit, en bat.
Langit, en dây.

Ciel *Langi*, en mak.
Langi, en boug.
Langit, en alfoure.
Langit, en tag.
Langit, en bis.

Détroit *Salakă*, en malg.
Sellat, en jav.
Selat, en sound.
Selat, en mal.
Soulout, en bat.
Salat, en dây.
Salla, en mak.
Sălla, en boug.
Salolo (canal), en tag.
Sila, en bis.

Eau *Ranou*, en malg.
Ranou, en kâwi.
Danoum, en dây-bindjouk.
Ranou, en javanais
Danou, en soundanais
Danou, en balinais
Danao, *Danau*, en malais
Dano, en batak
Danao, en lampong
Danao, en tagalog
Danao, en bisaya
Daneu, dans l'île de Nias
} signifient non plus l'eau en *général*, *mais une pièce* d'eau, lac ou étang.

Eclair *Helatră*, en malg.
Kilat, en jav.
Kilat; Kilap, en sound.
Kilap, en mad.
Kilat, en mal.
Kilat, en lamp.
Hilap, en bat.

Eclair *Kilat*, en dây.
Kila, en mak.
Bila, *ilă*, en boug.
Kirlat, en tag.
Kilat, en bis.

Ecume *Voury; Boury*, en malg.
Hourouh, en jav.
Boudah, sound.
Bouhi, en mal.
Boura, en lamp.
Bora, en bat.
Bourey, en dây.
Bousa, en mak.
Bousa, en boug.
Boula, en tag.
Boula, en bis.

Etincelle *Pela-pelaka; Pila-pilakă*, en malg.
Pelik, en jav.
Perling, en mal.
Pitik; Pilantik, en tag.
Pisik; Piti-piti, en bis.

Les Malais appellent aussi *bounga api* (fleurs de feu) les étincelles.

Etoile *Vintană; Kintană*, en malg.
Wintang, en kâwi.
Bintang, en jav.
Bintang, en sound.
Bintang, en bali.
Bintang, en mad.
Bintang, en mal.
Bintang, en lamp.
Bintang, en bat.
Bintang, en dây.
Bintoëng, en mak.

Etoile *Witoëng*, en boug.
Bitoing ; Bitoin, en tag.
Bitôong, en bis.

Feu *Afou*, en malg.
Apouï, en kâwi.
Api, en jav.
Api, en bali.
Apouï, en mad.
Api, en mal.
Apouï, en lamp.
Api, en bat.
Apouï, en dây.
Api, en boug.
Apouï, en tag.

Flamme *Leláfou* pour *Lela afou* (langue de feu), en malg.
Lidah-api (langue de feu), en mal.
Djela-apouï id. en dây.
Lila-pepé id. en mak.
Lila-api id. en boug.

Le Javanais pourrait dire comme le Malais : *lidah api*, mais au lieu d'employer cette métaphore, il emploie ordinairement le mot *ouroub*, racine que l'on retrouve en malgache, dans le mot *ourou* (brûler).

Fleuve, Rivière *Oungy*, en malg.
Songay, en mad.
Songay, en mal.
Songay, en dây.
Hongy, en dây-kâyan.

En javanais, *soungon* est le terme usité pour *baie*, et *soungenpan* signifie : *bouche de rivière.*

En malais, on appelle *kouâla*, l'embouchure d'une rivière dans une baie, en malgache *houâla* et dans la composition, *kouâla.* C'est ainsi que la grande baie au N.O. de Madagascar, dans laquelle se trouve *Nossi-Bé*, porte le nom d'*Ankoûala.*

Ile *Nosy*, en malg.
Nosya, en kâwi.
Poulo, en jav.-ngoko.
Nousa, en jav.-krômô.
Nousa, en sound.
Poulo, en bali.
Poulo, en mad.
Poulo, en mal.
Poulo, en lamp.
Poulo, en bat.
Poulao, en dây.
Poulo, en boug.
Poulo, en tag.
Poulo, en bis.

Dans Timor c'est la racine *nousa* qui a prévalu.

Jour *Androu*, en malg.
Hari, en kâwi.
Hari, en sound.
Hari, en mal.
Hari, en bat.
Andaou, en dây.
Allo, en mak.
Araou; *Arau*, en tag.
Adlaou, en bis.

Un fait curieux à noter se présente ici, c'est la coexistence des deux racines, l'une sanscrite *Hari* (soleil, jour) et l'autre polynésienne, la première conservée dans le kâwi, le soundanais, le malais et le batak, c'est-à-dire dans l'archipel de la Sonde, l'autre se retrouvant dans Bornéo, les Philippines et Célèbes d'un côté et dans Madagascar du côté opposé.

Lames de mer, Vagues *Aloună*, en malg.
Aloun, en jav.
Aloun, en sound.
Aloun, en mal.

Lames de mer, Vagues *Aloun*, en bat.
Aloun, en tag.
Aloun, en bis.

Lune *Voulană*, en malg.
Woulan, en jav.
Boulan, en sound.
Boulan, en balî.
Boulan, en mal.
Boulan, en lamp.
Boulan, en bat.
Boulan, en dây.
Boulang, en mak.
Woulăng; Oulăng, en boug.
Bouvan, en tag.
Boulan, en bis.

Dans ces langues la racine *boulan* ou *voulană* signifie *lune* et *mois*, mais elle n'a pas d'autre signification. Crawfurd s'est trompé quand il a dit qu'en malgache, la signification littérale du nom de l'or est „lune rouge" et celle du nom de l'argent est „lune blanche". Cet illustre savant a confondu deux mots différents *voula* et *voulană*. La vérité est qu'en malgache on distingue l'or de l'argent par les qualificatifs *mena* (rouge) et *foutsy* (blanc) ajoutés au nom commun *voula*, et l'on dit *voula-mena* pour l'or, et *voula-foutsy* pour l'argent. Mais *voula* est tout-à-fait différent de *voulana*, et la lune n'a rien à faire là dedans. A ce compte *voula-velouna* (vif argent) signifierait lune vivante.

Mer, haute mer *Alaoutră*, en malg.
Laout; Tasik, en kâwi.
Laout; Tasik, en jav.
Laout, en sound.
Laout; Tasék, en mad.
Laout; Tasik (lac), en mal.
Laout, en bat.

Mer, haute mer *Tasik* (lac), en dây.
Tasi, en boug.
Dagat (mer); *Laout* (golfe); *Tasik* (eau de mer), en tag.
Dagat (mer); *Tasik* (eau de mer), en bis.

En malgache, la racine *tasy* on *tasik* a perdu son sens primitif, elle n'est plus employée comme substantif commun, et n'a été conservée dans cette langue que comme dénomination géographique spéciale. On sait qu'il n'existe qu'un petit nombre de lacs en Madagascar. Or, le plus grand de tous porte le nom de *Alaoutră* (la haute mer), et un autre lac fort remarquable, situé à dix lieues O. S. O. de Tananarivou est appelé par les Malgaches *Tasy*, nom qui lui vient certainement de la racine kâwi, signifiant *mer* en kâwi, javanais, madourais, et *lac* en malais et en dâyak.

Montagne, colline *Vouhitră*, en malg.
Boukit, en jav.
Boukit, en sound.
Boukit, en bali.
Boukit, en mal.
Boukit, en dây.
Bouké, en mak.
Boukid, en bis.

Nuit *Alina; Alim; Alem*, dans les composés, en malg.
Malem, en kâwi.
Malam, en mal.
Malam; Alem, en dây.
Madilim, en tag.

Pluie *Orană*, en malg.
Oudan, en jav.
Houdjan, en sound.
Houdjan, en bali.
Hodjan, en mad.
Houdjan, en mal.

Pluie *Odan*, en bat.
Oudjan; Ouzan, en dây.
Ourăng, en boug.
Olan, en tag.
Olan, en bis.
En Timor et à Rotti, le mot est le même: *Oudan*.

Reflux de la mer *Tsourouroukă*, en malg.
Sourout, en kâwi.
Sourout; Souroud, en jav.
Souroud, en sound.
Sourout, en mal.
Sourout, en dây.

Soleil *Masou androu*, (œil du jour) en malg.
Mata hari (id.) en mal.
Mata hari (id.) en bat.
Matandaou (id.) en dây.
Mata-arao (id.) en tag.
Mata-alao (id.) en bis.

Tempête *Rivoutră*, en malg.
Ribout, en jav.
Ribout, en sound.
Ribout, en mal.
Riwout, en dây.
Rimbou, en mak.
Riwou, en boug.

Terre *Tány*, en malg.
Tánah, en jav.-ngoko.
Tána; Tànah, en sound.
Tánah, en bali.
Tánah, en mad.
Tánah, en mal.
Táno, en bat.
Tanah; Tána, en dây.
Tána, en mak.

Terre *Tána*, en boug.

Tonnerre (**grondement de**) *Kouroukă; Gourouroukă*, en malg.
Gourouh, en jav.
Gourouh, en sound.
Gourouh, en mal.
Gôra, en bat.
Gourak, en dây.
Gountourou, en mak.
Goutou, en boug.
Kolog, en tag.

Vent *Aninŏ; Anginŏ*, en malg.
Angin, en jav.
Angin, en sound.
Hangin, en bali.
Angin, en mad.
Angin, en mal.
Angin, en lamp.
Angin, en bat.
Angin, en dây.
Anging, en mak.
Anging, en boug.
Hangin, en tag.
Hangin, en bis.
En Timor et à Rotti: *Anin.*

IV.

INSTRUMENTS, USTENSILES, OBJETS USUELS.

Bâton *Tehinŏ*, en malg.
Teken, en jav.-ngoko.
Tekan, en mal.
Tongkot, en bat.

Bâton *Teken*, en dây.
Tâkkang, en mak.
Tekkeng, en boug.
Tekken, *Tiken*, en alf.
Tongkor, en tag.
Tongkod, en bis.

Bèche *Hady; Haly* (en sakalave), en malg.
Kâli, en sound.
Gâli; Kâli, en mal.
Hali, en bat.
Kâli, en dây.
Pagali, *pakali*, en boug.
Koumâli, en alf.
Kali, en tag.

Bord, bordure d'un objet. *Dify*, en malg.
Tepi, en jav.
Tepi, en mal.
Topi, en bat.
Dipah, en dây.
Tâppi, en mak.
Teppi, en boug.
Tabi, en tag.

Bracelet, anneau *Tsintsană*, en malg.
Singsim, en kâwi.
Tsintsin, en sound.
Tsintsin; Tchintchin, en mal.
Sinsin; Tintin, en bat.
Tisin, en dây.
Tsintsin; Tchintching, en mak.
Tchitching, en boug.
Singsing, en tag.
Singsing, en bis.

Chemin *Lálană*, en malgache.
Lálan; Dálan, en jav.

Chemin *Dalan*, en sound.
Djalan, en bali.
Djalan, en mad.
Djalan, en mal.
Dalan, en bat.
Djalan, en dây.
Lalang, en mak.
Laleng, en boug.
Lálan; Dálan, en alf.
Daan, en tag.
Dalan, en bis.

Chemin de traverse *Simpan-dálana*, en malg.
Simpang, en jav.
Simpang, en sound.
Simpang, en mal.
Sirpang, en bat.
Sampang, en dây.

Cheville, clou *Fantáka; Fatsika*, en malg.
Pantek, en jav.
Pâsak, en mal.
Pâsak, en dây.
Paso, en mak.
Pâso, en boug.
Pantak; Pásak, en alfoure.

Ciseaux *Hety*, en malg.
Gonting, en jav.
Gonting, en sound.
Gonting, en mal.
Gonting, en bat.
Gonting, en dây.
Gontching, en mak.
Gontching, en boug.
Gohonting, en alf.
Gonting, en tag.

Ciseaux *Gonting*, en bis.

Cloison, claie *Falafa*, en malg.
Ploupouh, en jav.
Paloupou, en sound.
Peloupoh, en mal.
Palapah, en dây.
Palâpa, en mak.
Palâpa, en boug.
Palapag, en tag.
Palapad, en bis.

Le *falafa* malgache est, proprement, le nom des côtes des feuilles de bananiers dont on fait les cloisons des cases. De même le *peloupoh* malais s'entend des bambous fendus et des côtes des feuilles de pisang ou bananier, qui servent à faire les cloisons. De même encore, aux Philippines, le *palapa* est la feuille de palmier ou de bananier, et le *palapag* est la claie ou cloison fabriquée avec ces feuilles.

Coffre *Vatră*, *Vată* (en hova), en malg.
Peți, en jav.
Peti, en sound.
Peti, en mal.
Poti, en bat.
Pati, en dây.
Pâtti, en mak.
Petti, en boug.

Coin (dans une habitation) *Zourou*, en malg.
Djourou, en sound.
Djourou, en mal.
Dourou, en bat.
Soulouk, en tag.
Sououk, en bis.

Corbeille, panier *Bakouly*, en malg.

Corbeille, panier *Bakoul*, en jav.
Bakoul, en sound.
Bakoul, en mal.
Bakoul, en bat.
Bakou, en mak.
Bakou, en boug.
Bakay, en tag.
Bakoul, en bis.

Corde *Tady; Taly* (en sakalave), en malg.
Tali, en jav.
Tali, en sound.
Tali, en mal.
Tali, en bat.
Tali, en dây.
Tali, en mak.
Tali, en boug.

En tagalog, *dalin* signifie *lier*, *attacher*. En bisâya, le *talikol* est le câble des embarcations à l'ancre, et *talika* signifie : *amarrer*.

Couteau *Mésou; Kisou*, en malg.
Péso, en jav.
Péso, en sound.
Pisau, en mal.
Piso, en bat.
Pisau, en dây.
Piso, en boug.
Pisao, en tag.
Pisao, en bis.

En makassar, *Keso* signifie affiler, aiguiser.

M. l'abbé Favre (Dictionnaire malais-français, Tome 2e, page 44) fait venir le mot *pisau* du chinois *Pi chéou*.

Crochet *Havitră*, en malg.
Káyit, en sound.
Káit; Gâit, en mal.

Crochet *Hâit*, en bat.
Kâi, en mak.
Kâi, en boug.
Kâit, en tag.
Kaoït, en bis.

Cuillère *Soutrou*, en malg.
Sourou, en jav.
Sourou, en sound.
Soudou, *soudouk*, en mal.
Soudouk, en dây.
Sourou, en tag.
Silouk, en bis.

En malgache, la grande cuillère à pot se nomme *sadrô*. Ces cuillères sont faites ordinairement d'une feuille de palmier. Dans les langues de l'archipel indien, on désigne encore la cuillère sous les noms suivants, plus usités peut-être que ceux qui précèdent:

Seṇdok, en jav.
Sendok, en sound.
Sendouk, en mal.
Sondouk, en bat.
Sendouk, en dây.
Sirou, *siroung*, *sanrou*, en mak.
Sinrou, *sadji*, *sanrou*, en boug.
Sandok, en tag.
Sandok, en bis.

Enclume *Landaizană*, en malg.
Laṇdes, en jav.
Landâsan, en mal.
Landâsan, en bat.
Lanrâsañg, en mak.
Lânrasseñg, en boug.
Landásan, en bis.

Etagère, plancher *Farafára*, en malg.

Etagère, plancher *Para*, en sound.
Parapara, en mal.
Parapara, en bat.
Para, en dây.
Parapara, en mak.
Palapala, en tag.
Palapala, en bis.

Etai, cale *Hálana; Kálana*, en malg.
Galang, en jav.
Galang, en sound.
Kalang, en mal.
Hálang, en bat.
Galang, en dây.
Djarang-djarang, en mak.
Djarang-tcharang, en boug.
Halang; Kálang, en tag.

Eventail *Fi-himpa*, en malg.
Kipas, en jav.
Kipas, en mal.
Hipas-hipas, en bat.
Simpa, en mak.
Papapi, en boug.
Pay-pay, en tag.
Pay-pay, en bis.

En malgache *fi-himpa* est formé du préfixe *fi*, indiquant l'agent, l'instrument, et du verbe *himpa* qui signifie: *éventer*.

Filet (de chasse) *Tariny; Tsariny*; en malg.
Djaring, en jav.
Djaring, en mal.
Djaring, en bat.
Djaring, en dây.
Dári, en mak.
Dári, en boug.
Bating, en tag.

Filet (de chasse) *Baling*, en bis.

Dans toutes les langues de l'Archipel indien, le *filet de pêche* a un nom spécial, *Djâla* ou *Djala-djâla*, qui n'est autre que la racine sanscrite *djala*. En malgache, le nom du filet de pêche (*haratou*) n'a rien de commun avec la racine sanscrite.

Flûte *Soudină*, en malg.
Souling, en jav.
Souling, en sound.
Souling, en mal.
Souling, en dây.
Souling, en mak.
Souling, en boug.

La flûte rustique, la *fistula* des Latins, a été connue dès les premiers temps, sous tous les climats. L'instrument primitif, le simple tuyau percé de trous, a été fabriqué d'essences diverses de bois ou de roseau, suivant les pays. Dans l'Insulinde la flûte est faite ordinairement de bambou et aussi de tige de riz; les bergers de Virgile composaient leurs chalumeaux de tuyaux de roseau, ou même de tuyaux d'avoine. (*Silvestrem tenui musam meditaris avena*).

Fouet *Fitsou-pitsou*, en malg.
Pitchout, en jav.
Pétchout, en sound.
Pésak (cingler un coup de fouet), en dây.

Fitsokă, en malgache, est proprement le sifflement du fouet ou de la badine, quand on en cingle un coup.

Fourreau; gaine *Saroună*, en malg.
Sarong, en jav.
Sarong, en sound.
Sarong, en mal.
Sarong, en bat.
Salouï, en dây.
Sarombong, en mak.

Fourreau, gaîne *pasarou*, en boug.

Sâlong, en tagalog, signifie: rengâiner son glaive, le remettre au fourreau.

Frange *Ramboună; Rambou*, en malg.
Rambé, en sound.
Rambou, en mal.
Rambou, en bat.
Roumbé, en dây.
Rombé-rombe, en mak.
Rombé-rombe, en boug.
Lambou, en tag.

Gong *Gonga*, en malg.
Gong; Egong, en jav.
Goong, en sound.
Gong; Egong, en mal.
Ogong, en bat.
Geng, en dây.
Gong, en mak.
Gong, en boug.
Agong, en tag.
Agong, en bis.

Le mot malgache, *gonga*, signifie proprement le son produit par le choc de deux objets sonores l'un contre l'autre.

Hache *Fanápakă*, de *Tápak* (fendre), en malg.
Kampak, en jav.
Kâpak, en mal.
Kâpak, en dây.

Lime *Kikitră*, en malg.
Kikir, en jav.
Kikir, en sound.
Kikir, en mal.
Kikir, en dây.
Kikiri, en mak.
Kikiri, en boug.

Lime *Kikil*, en tag.

Mortier (à piler le riz) *Laounga; Léounga*, en malg.
Lésoung, en jav.
Lisoung, en sound.
Lésoung, en mal.
Lósong, en bat.
Lésoung, en dây.
Assoung, en mak.
Lósong, en tag.
Lósong, en bis.

Mur; Paroi d'une case *Rindrină*, en malg.
Dèngdèng, en jav.
Dinding, en sound.
Dinding, en mal.
Dinding, en bat.
Dinding, en dây.
Rinring, en mak.
Renring, en boug.
Dingding, en tag.
Dingding, en bis.

Nasse *Vouvou*, en malg.
Wouwou, en jav.
Boubou, en sound.
Boubou, en mal.
Boubou, en bat.
Bowo, en dây.
Bou, en mak.
Bouwou, en boug.
Boubou, en tag.
Boubou, en bis.

Natte *Lámaka*, en malg.
Lémek, en jav.
Amak, en mal.
Amak, en bat.

Natte *Amak*, en dây.

On trouve encore *lampit*, en javanais, en sounda, en malais et en dâyak; dans le malgache, les traces de cette seconde racine subsistent dans le mot *lampi*, qui désigne généralement les dalles d'un plancher, et dans ses composés *lampi-hazou* (plancher de bois), *lampi-ravina* (cloison ou claie faite de feuilles).

Paquet *Voungou*, en malg.
Woungkous, en jav.
Boungkous, en sound.
Bongkous, en mal.
Bongkous, en bat.
Bongkous, en dây.
Boungkousou, en mak.
Boungkousou, en boug.
Tongkous, en tag.

Parc à buffles, à bétail *Vala*, en malg.
Bara, en bat.
Babara, en dây.
Bara, en mak.

Dans l'île de Sombawa, on dit aussi: *bara*. En malais, le mot usité est *Kandang* et n'a rien de commun avec cette racine *bara* ou *vala* du malgache.

Pendants d'oreilles *Hantoun-kantoună*, en malg.
Anting-anting, en jav.
Anting, en sound.
Anting-anting, en mal.
Anting-anting, en bat.
Anting-anting, en dây.
Anting-anting, en mak.
Katinting, en boug.

Piège; Trappe *Fandrikă*, en malg.
Andrika, en mal.

Pilon du mortier à riz *Akalou; Halou*, en malg.

Pilon du mortier à riz *Halou*, en jav.
Halou, en sound.
Alou, en mal.
Andalou, en bat.
Halo, en dây.
Alou, en mak.
Alou, en boug.
Halou, en tag.
Halou, en bis.

Pique; sagaye *Toumbokă*, (sagayé) en malg.
Toumbak, en jav.
Toumbak, en sound.
Toumbak, en bali.
Tombak, en mad.
Toumbak, en mal.
Tembak, en bat.
Toumbak, en dây.
Toumbá, en mak.
Toumbá, en boug.
Toumbok, en tag.
Toumbok, en bis.

Les Malgaches appellent *toumbokă* le coup de sagaye plongeant, c'est-à-dire porté de haut en bas, et *sindrikă*, le coup de sagaie donné de bas en haut.

Planche *Fafană*, en malg.
Papan, en jav.
Papan, en sound.
Papan, en mal.
Papan, en bat.
Papan, en dây.
Papan, en mak.
Pêpeng, en boug.
Papan, en tag.
Papan, en bis.

Pont; Echelle *Tetézană*, en malg.
Titi; Titiyan, en mal.
Hité, en bat.
Tèté, en dây.
Tèté; Patétéyang, en mak.
Letêng, en boug.
Taytay, en tag.
Taytay; Taytayan, en bis.

Le pont n'est souvent qu'une sorte d'échelle de bambou, de rotin, etc.

Pot de terre *Vilangy*, en malg.
Belanga, en mal.
Belanga, en dây.
Balanga, en mak.
Balanga, en tag.

Chez les Dâyaks, les *belanga* sont les vases sacrés. La *balanga* des Philippines est un pot de grande embouchure. Dans son Histoire de Madagascar, Flacourt a francisé le nom malgache, en lui donnant la forme *villangue*.

Poupe (arrière des barques) *Voudi-ntsambou*, en malg.
Bourit, en jav.
Bourit-Kapal; Bouritan, en mal.
Houli, en tag.
Oulin, en bis.

Les mots *sambou*, en malgache, et *kapal*, en malais, signifient barque, navire.

Proue (l'avant des barques et navires) *Alouha*, en malg.
Alouwan, en jav.
Alouwan, en mal.
Halouan, en dây.
Olowang, en mak.
Olowang, en boug.

En malgache *louha* signifie tête, et *Alouha*, en tête, qui va en tête.

Radeau *Zahîtră*, en malg.
Râkit, en sound.
Râkit, en mal.
Râkit, en dây.
Râki, en mak.
Râï, en boug.
Dâhit, en tag.
Gâkit, en bis.

Rouleau *Houlongană*, en malg.
Goulong, en jav.
Goulong, en sound.
Goulongan, en mal.
Goulang, en bat.
Balong, en dây.
Gouloungang, en mak.
Gîlingeng, en boug.
Golong, en tag.
Golong, en bis.

Seau *Dima*, en malg.
Timba, en jav.
Timba, en sound.
Timba, en mal.
Timba, en bat.
Lima, en dây.-kâyan.
Timba, en mak.
Timpa, en boug.
Timba, en tag.
Timba, en bis.

Tampon *Sembană*, en malg.
Soumpel, en jav.
Soumpel, en sound.
Sempal, en mal.
Sompol, en bat.
Soumbel, en dây.

Tasse, bol *Finga*, en malg.
Pinggan, en jav.
Pinggan, en sound.
Pinggan, en mal.
Pinggan, en bat.
Pinggan, en dây.
Pinggan, en tag.
Pinggan, en bis.

La *Finga* malgache n'est autre chose que la moitié d'une calebasse coupée en deux. On retrouve cette racine en arabe, sous la forme *fendjân*, *fengân*. Au Brésil, on appelle *Kénga* la moitié d'un coco creux et ce qu'elle peut contenir. Le rapprochement peut n'être que fortuit, mais il ne doit pas être passé sous silence.

Timon, gouvernail *Hamoury*, en malg.
Moudi; *Kemoudi*, en jav.
Kamoudi, en sound.
Kemoudi, en bali.
Kamoudi, en mad.
Kamoudi, en mal.
Kamoudi, en lamp.
Hamoudi, en bat.
Kamboudi; *Kambouri*, en dây.
Kamoudi, en mak.
Kamoudi, en boug.

Il est à remarquer que la racine pure, sans préfixe *ha* ou *ka*, ne se rencontre qu'en javanais.

Toit en comble, avec faîte *Vovoună*, *Vovongană*, en malg.
Wouwoung, en sound.
Boubong, en mal.
Bouboung, en bat.
Boumboungang, *boungoungang*, en mak.

Toît en comble, avec faîte *Wewoungang*, *pabewoungang*, en boug.
Bôbong, en tag.
Bôbong, en bis.

Trame d'étoffe *Fáhana*, en malg.
Pakan, en jav.
Pakan, en sound.
Pakan, en mal.
Pakang, en mak.
Pang; Pakang, en boug.

Trépied du foyer *Toukou*, en malg.
Toungkou, en mal.
Tongko, en tag.
Toukou, (étai) en bis.

Dans les cases ou habitations des Malgaches, comme dans celles des insulaires de l'archipel indien, trois pierres rapprochées et servant de trépied forment le foyer domestique. C'est le *toukou*. Le *Toukou-tany* (terre du toukou), c'est le coin de terre par excellence, celui où l'on est chez soi, le véritable *at home*. De même en tagalog, le mot *tongko* est le symbole du foyer domestique, et le mot qui exprime cette propriété sacrée, *tongkol*, renferme le mot *tongko* tout entier.

Tresses de rotin *Rary; Rarină*, en malg.
Djâlin, en mal.
Djalin, en bat.
Djalin, en dây.
Djali, en mak.
Djali, en boug.
Dalin, en tag.
Lala, en bis.

Vase pour puiser de l'eau *Fanouvi*, en malg.
Oupih, en jav.
Oupih, en sound.
Oupih, en mal.

Vase pour puiser de l'eau *Oupi*, en bat.
Oupih, en dây.

En malais, le mot *oupih* désigne proprement la gaîne de la feuille de l'aréquier, dont on se sert pour faire des vases à puiser de l'eau, et le verbe malais, *mengoupih*, signifie „*puiser*" comme le verbe malgache *manouvi*.

Vêtement, tunique *Lamba*, en malg.
Lembar, en jav.
Lambar, en sound.
Lambak, en lamp.
Lambon, en tag.
Lambong, en bis.

Le *lamba* est le vêtement national des Malgaches, c'est une pièce d'étoffe dont ils se drapent. Le *lambon* des Philippines est une sorte de large et grande casaque, sans boutons.

Voile de navire *Lây*, en malg.
Layar, en jav.
Layar, en sound.
Layar, en mal.
Ŕayar, en bat.
Rayar, en dây.
Layara, en mak.
Lâdja, en boug.
Layág, en tag.
Layag, en bis.

V.

QUALIFICATIFS LES PLUS USUELS.

Agile, prompt *Malaky*, en malg.
Rikat, en jav.
Lekas, en mal.
Maliksi; Liksi, en tag.

Aïeul, Aïeule *Neni-bé*, en malg.
Nènek, en jav.-krômô.
Néné, en sound.
Nènek, en mal.
Nèné, en boug.
Nono (aïeul, bisaïeul), en tag.

En malgache, *neny* seul, sans accompagnement de *bé* (grand) signifie *mère*, et aussi tante maternelle ou sœur de la mère.

Amer *Faïtră*, en malg.
Paït; Pahit, en jav.
Pahit, en sound.
Pahit, en bali.
Pahet, en mad.
Pahit, en mal.
Pahi, en lamp.
Pahét, en bat.
Pahit, en dây.
Paï, en mak.
Paï, en boug.
Paït, en tag.
Paït, en bis.

Biais (de) *Sirană*, en malg.
Serong, en jav.
Sirang; Sérong, en mal.
Tasonra, en mak.
Serang, en boug.

Blanc *Foutsy; Fouty* (en sakalave), en malg.
Poutih, en jav.-ngoko.
Poutih, en sound.
Poutih, en mal.
Pouti, en bat.
Pouti, en dây.
Pouté, en boug.

Blanc *Pouti*, en alf.
Pouti, en tag.
Pouti, en bis.

Blessé *Loukă*, en malg.
Louka, en mal.
Louha, en bat.
Loko, en mak.
Lo, en boug.

Brillant *Hiloutră; Djelatră*, en malg.
Kilat; Gilap, en jav.
Kilau; Kilap; Gilap, en mal.
Gilap, en dây.
Tchilla, en mak.
Tchilla, en boug.
Kilab, en tag.
Gila-gila, en bis.

Bru; belle-fille *Vinantou; Vinantou-vavy*, en malg.
Mantou, en jav.
Minnantou, en sound.
Menantou, en mal.
Mintou, en mak.
Menetou, en boug.

Le javanais *mantou* a le sens de gendre et de bru tout à a fois. Pour préciser, il faut dans toutes ces langues, faire suivre cette appellation du terme spécial indiquant le sexe, comme en malgache *vinantou* (gendre ou bru); *vinantou-vavy* (bru ou belle-fille).

Cadet (frère ou sœur) *Zandry*, en malg.
Adi, en jav.
Adik, en sound.
Adik; Adé, en mal.
Ading, en lamp.
Anggi, en bat.
Andi, en dây.

Cadet (frère ou sœur) *Andi; Ari*, en mak.
Andi; Anri, en boug.

Captif *Távană*, en malg.
Tawan, en jav.-krômô.
Tawan, en mal.
Tawan, en bat.
Tawan, en dây.

En makassar et en bisaya, *tawana* signifie „la part, la proie".

Chaud *Fána*, en malg.
Panas, en jav.
Panas, en sound.
Panas, en mal.

Chauve *Soula*, en malg.
Soulah, en mal.

Coagulé, réduit en pâte *Pakou*, en malg.
Bakou, en jav.
Bakou, en mal.
Bako, en dây.

Compagnon; camarade *Támană*, en malg.
Touman, en jav.
Teman, en mal.
Tamaan, en dây.

Compère *I*, en malg.
Si, en jav.
Si, en sound.
Si, en mal.
Si, en bat.
Si, en mak.
Si, en tag.
Si, en bis.

Ainsi que nous l'avons dit, cette particule *si* (*i* en malg.) se place devant les noms propres, devant les noms d'animaux, devant les noms de choses personnifiées, dans tous les idiomes de l'archipel indien: Ex: *Si boaya* (compère le crocodile); *Si angin* (Mr. le vent).

Composé, complexe, compliqué *Sosoună*, en malg.
Sousoun, en jav.
Sousoun, en sound.
Sousoun, en mal.
Sousoun, en bat.
Sousoun, en dây.
Sousoung, en mak.
Sousoung, en boug.
Sousoun, en tag.
Sousoun, en bis.

Cru, qui n'est point cuit *Manta*, en malg.
Mentah, en jav.
Mentah, en sound.
Mantah, en mal.
Matah, en bat.
Manta, en dây.
Mâta, en mak.
Mâta, en boug.

Dartreux *Koula*, en malg.
Kourep, en jav.
Kourap, en sound.
Kourap, en mal.
Gourap, en bat.
Kourap, en dây.
Poura, en mak.

Détérioré, avarié *Vourouka*, en malg.
Bourouk, en jav.
Bourouk, en mal.
Bourouk, en bat.
Bourouk, en dây.
Bêro, en mak.
Bourou, en boug.

Doux (au goût) *Mamy*, en malg.
Manis, en jav.

Doux (au goût) *Amis*, en sound.
Manis, en bali.
Manis, en mad.
Manis, en mal.
Mis, en lamp.
Mamis, en bat.
Manis, en dây.
Tamis, en tag.
Tamis; Matamis, en bis.

Ebréché *Roumbină*, en malg.
Soumbeng, en jav.
Soumbing, en mal.
Soumbi, en dây.

Enfant (fils ou fille) *Zanakă; Anakă*, en malg.
Anak, en jav.-ngoko.
Anak, en sound.
Anak, en mad.
Anak, en mal.
Ana, en lamp.
Anak, en bat.
Anak, en dây.
Ana, en mak.
Ana, en boug.
Anak, en tag.
Anak, en bis.

Enflé; gonflé *Vountou*, en malg.
Bountoul, en sound.
Bountal, en mal.
Bountou, en bat.
Bountous, en dây.
Boutou, en mak.

En tagalog *pintog*, en bisaya *boto* sont usités pour exprimer une „enflure à la peau."

Estropié *Kouloună*, en malg.

Estropié *Koudong*, en mal.

Faible; Délicat *Lemy*, en malg.
Lemés, en jav.
Lemah, en mal.
Lamoh, en lamp.
Lamah; Lemo, en dây.
Lâmma, en mak.
Lemma, en boug.

Fané; flétri *Lazou*, en malg.
Layou, en jav.
Layou, en mal.
Layou, en dây.
Layou, en mak.

Fatigué; las *Lezou; Lezou-lezou*, en malg.
Lésou, en jav.
Lésou, en sound.
Lésou, en mal.
Léso, en dây.

Fluet *Lampatră*, en malg.
Lampet; Lampir, en jav.
Lampei, en mal.
Lampei, en dây.

Frêle; chétif *Refou*, en malg.
Rapouh, en sound.
Repouh; Rapoh, en mal.
Rewo; Rewo-rewo, en bat.
Repo, en mak.
Rêpo, en boug.

Furieux; en rage *Rimou-rimou*, en malg.
Rimas, en bat.

Ici, le batak seul, parmi toutes les autres langues de l'archipel indien, fait usage de la même racine que le malgache-hova.

Galeux *Haty*, en malg.

Galeux *Gatel*, en jav.-ngoko.
Gâtal, en mal.
Gatan, en dây.

Grand; étendu *Lava*, en malg.
Lawas; Dawa, en jav.
Lawas, en sound.
Lawas, en mal.
Lawas, en bat.
Lawan, en dây.
Louwasa, en mak.
Lawang, en boug.

Haut; élevé *Dinggi; Dinggi-dinggi*, en malg.
Hinggil, en jav.-krômô.
Tinggi, en mal.
Tinggi, en dây.
Tinggi, en mak.
Dongké, en boug.

Jumeaux *Hambană; Kambána*, en malg.
Kembar, en jav.
Kembar, en sound.
Kambar, en mal.
Hombar, en bat.
Homba, en dây.
Kambara, en mak.
Kambal, en tag.

Juste; convenable *Fatatră*, en malg.
Patout, en jav.-ngoko.
Patout, en sound.
Patout, en mal.
Patout, en bat.
Patout, en dây.
Patout, en tag.

Lisse; glissant *Láma*, en malg.
Lemes, en jav.

Lisse; glissant *Lemas*, en mal.
Lamah, en dây.

Maître; seigneur *Tompou*, en malg.
Empou, en jav.
Ampou; Peng-ampou, en mal.
Ompou; Opou, en bat.
Tempou, en dây.
Opou; en mak.
Opou, en boug.
Opou, en alf.
Ampou, en bis.

A Amboine, à Bourou, à Ceram, à Gilolo, à Louwou, à Saleyer et chez les Alfoures, le terme *opou* signifie maître et seigneur. A Saleyer on donne ce titre à douze chefs qui appellent eux-mêmes *ôpou bâkka*, c'est-à-dire grand-maître ou grand-Seigneur, le gouverneur néerlandais de Célèbes et dépendances.

Malade *Marary*, en malg.
Lara; Rara, en jav.
Lara, en mal.

La racine la plus usitée dans l'archipel indien est *sakit*, pour le javanais, le malais et le tagalog, *sahit* en batak, *sâki* eu makassar et en bouguis, *sakét* en bisaya.

Marché (A bon) *Moura*, en malg.
Mourah, en jav.
Mourah, en sound.
Mourah, en mal.
Moura, en bat.
Mourah, en dây.
Moura, en tag.

Mère *Reny*, en malg.
Rénna, en kâwi.

Une seconde racine, usitée chez les Hovas est *Ma*, (et avec l'article personnel *I-ma*), laquelle existe aussi en javanais-ngoko et en malais.

Mince *Tify*, en malg.
Tipis, en jav.
Tipis; Nipis, en mal.
Nipis, en bat.
Knipi, en dây.
Nipisi, en mak.
Nipi, en boug.

Moi *Ahou; Zahou; Kou*, en malg.
Akou, en jav.-ngoko.
Akou, en sound.
Akou; Kou, en mal.
Kou, en lamp.
Ahou, en bat.
Akou, en dây.
Kou, en mak.
Kou, en boug.
Akó, en tag.
Akó, en bis.

Moucheté, bigarré *Soura-tsouratra*, en malg.
Tsourak; Tchourek, en jav.
Tchourak, en mal.
Tourik, en bat.
Souri-souring, en dây.

Mûr *Másakă*, en malg.
Mateng, jav.-ngoko.
Masak, en mal.
Másak, en bat.
Masak; Sak, en dây.

Niveau (De; plat, uni) *Rátană*, en malg.
Rata, en jav.-ngoko.
Rata, en sound.
Rata, en mal.
Rata, en dây.
Sănrata, en boug.

Niveau (De; plat, uni) *Dátig*, en tag.
Dátag, en bis.

Noir *Inty; Ma-inty; Ma-intină*, en malg.
Item, en jav.
Itam; Hitam, en mal.
Istem, en bat.
Pitam, en dây.
Etang, en mak.
Itim, en tag.
Itom, en bis.

Dans l'île de Timor, on dit *itom* et *ma-itom*.

Nouveau; neuf *Vaou*, en malg.
Waou; Wahou, en jav.
Barou, en sound.
Barou, en mad.
Baharou, en mal.
Barou, en bat.
Bahoua, en dây.
Berou, en mak.
Barou, en boug.
Bagou, en tag.
Bagou, en bis.

Odorant *Vaou; Mavaou*, en malg.
Baou, en sound.
Bâou; Bâhou, en mal.
Baou, en bat.
Baou, en mak.
Baou, en boug.
Baho (qui sent mauvais), en tag.
Baho, en bis.

Pâle; blême *Hatsatră; Koutsatră*, en malg.
Poutchet, en jav.
Poutchat, en sound.
Poutchat, en mal.

Pâle; blême *Moutchat*, en dây.

Penché; *Irong; Mirong*, en malg.
Iring, en jav.
Iring, en sound.
Miring, en mal.
Iring, en bat.
Tarorong, en mak.
Taroro; Tadoro, en boug.

Père *Ada; Ray; Bâba*, en malg.
Bapa; Bapak, en jav.
Bapa, en sound.
Bopa, en mad.
Bapa, en bali.
Bâpa, en mal.
Bapa, en lamp.
Bapa, en bat.
Bapa, en dây.
Bapa, en mak.
Bapa, en boug.
Bapa, en tag.

Personnes; gens *Oloună*, en malg.
Owong, en jav.
Oreng, en mad.
Orang, en mal.
Oloun; Olou, en dây.

Pesant; lourd *Vesatră*, en malg.
Werat, en jav.
Werat, en sound.
Berat; Brat, en mal.
Borat, en bat.
Behat; Bahat, en dây.
Bêra, en mak.
Werră, en boug.
Bigat, en tag.

Pesant; lourd *Bogat*, en bis.

Petit *Kely; Kitikă*, en malg.
Kedik, en jav.-krômô.
Tchilik, en jav.-ngoko.
Ketchil; Katik, en mal.
Hetĕk; Hotik, en bat.
Katinik; Korik, en dây.
Kêké; Tchadi, en mak.

Dans l'île de Timor, on emploie les deux mots: *Kaliko* et *Ki-ik*.

Plein; rempli *Fenou*, en malg.
Penouh, en kâwi.
Penouh, en jav.-krômô.
Penouh, en mal.
Penouh, en dây.
Pênno, en mak.
Penno, en boug.
Ponou, en tag.
Ponou, en bis.

Raide *Kéndjană*, en malg.
Kentcheng, en jav.
Kentchang, en sound.
Kentchang, en mal.
Kedjang, en dây.

Rauque; enroué *Bara*, en malg.
Pârau, en mal.
Poro, en bat.
Parro, en mak.
Pâro, en boug.
Pagao, en tag.
Pagao, en bis.

Ridé; froncé *Keroutră*, en malg.
Kisout, en jav.
Kerout, en mal.

Ridé; froncé *Kerou*, en dây.
Akaroussou, en mak.
Mákapourrou, en boug.
Kounout, en tag.
Kounout, en bis.

Sacré; défendu *Fady; Faly* (sakalave), en malg.
Pemali, en mal.
Koumali, en bat.
Pali, en dây.
Kassipalli, en mak.
Pemali, en boug.
Pasoubali, en tag.

Salé *Másină*, en malg.
Asin; Masin, en jav.
Asin, en sound.
Masin; Asin, en mal.
Asin, en bat.
Asin, en dây.
Asin, en tag.
Asin, en bis.

Simple; niais *Bodo*, en malg.
Bodo, en jav.
Bodo, en sound.
Bodoh, en mal.

Sinueux *Helok-elokă*, en malg.
Kelok; Kelo-kelo, en mal.
Aleko-leko, en mak.
Maleko-leko, en boug.
Kilo, en tag.
Kilis, en bis.

Sûr; certain *Tou*, en malg.
Tamtou, en jav.
Tantou, en sound.
Tantou, en mal.

Sûr; certain *Tontou*, en bat.
Tantou; Tou-tou, en dây.
Tantou, en mak.
Tăntou, en boug.
Tantou, en tag.

En tagalog *totou* signifie *„vérité"* et en bisâya le mot *tou*, identique au malgache, signifie: *„tenir quelque chose pour certain"*.

Tel, un tel, une telle *Anou; Ianou*, en malg.
Anou, en jav.
Anou, en sound.
Anou, en mal.
Anou, en bat.
Anou, en dây.
Anou, en mak.
Anou, en boug.

Timide; honteux *Malou; Malou-malou*, en malg.
Malou, en mal.
Malou, en bat.

Toi; vous *Anąo*, en malg.
Angkau; Engkau, en mal.
Ikaou; Ko, en mak.
Iko; Ko, en boug.
Ikao; Ká, en tag.
Ikao; Ká, en bis.

Tortu; de travers *Menggokă*, en malg.
Menggok; Bengkong, en jav.
Menggok; Bengkok, en mal.
Pingkour, en bat.
Ingkok; Pingkok; Mamingkok, en dây.
Djeko, en mak.
Djeko, en boug.
Pingkau, en tag.

Tous *Aby; Iaby; Ziaby*, en malg.

Tous *Kabéh*, en jav.
Kabéh, en tag.

Tout entier, total *Rehetra; Saletra*, en malg.
Dahat, en jav.
Lahat; Salahat, en tag.

Transparent *Taratra; Toumaratara*, en malg.
Tara, en kâwi.
Ka-tara, en jav.
Katara, en sound.
Ka-tara, en mal.

Le mot malgache *Toumaratarà* en usage chez les Hovas ne me paraît être que le mot kâwi redoublé, avec insertion du préfixe intercalaire *oum*, après la lettre initiale.

Taratara devient ainsi *Toumaratara.*

Trouble; Sale *Maloutou; Loutou*, en malg.
Lout (boue, fange), en kâwi.
Letouh, en jav.
Letah, en mal.
Lotoh, en bat.
Louta, en dây.
Loutcha, en mak.
Loutcha; Lou, en boug.

Troupe (En) *Hávana*, en malg.
Kawan, en jav.
Kawan, en sound.
Kawan, en mal.
Hawan, en bat.
Kawan (troupeau), en dây.
Kawang, en mak.
Wawang, en boug.
Kávan, en tag.

Vert, de couleur verte *Itsou; Maitsou*, en malg.
Idjo; Hidjo, en jav.-ngoko.
Edjou, en sound.

Vert, de couleur verte *Hidjou; Hidjau*, en mal.
Hidjau, en dây.
Idjo, en mak.
Idjo, en boug.
Hilaou, en tag.

Vert (qui n'est point mûr) *Manta*, en malg.
Mentah, en jav.
Mentah, en sound.
Mantah, en mal.
Matah, en bat.
Manta, en dây.
Mâta, en mak.
Mâta, en boug.

En malgache, comme dans les idiomes de l'archipel indien, cette racine *manta* signifie tout à la fois *vert* (qui n'est pas mûr) et *cru* (qui n'est point cuit).

Vieux; Vieille *Ma-toua; Touy; Toua*, en malg.
Touwa, en jav.
Atouwa, en sound.
Toua, en bali.
Touwa, en mad.
Toua; Touwa, en mal.
Matouwa, en bat.
Touha, en lamp.
Touha, en dây.
Towa, en mak.
Tôwa, tchowa, en boug.

VI.

PRINCIPAUX VERBES SERVANT A EXPRIMER DES ACTES PHYSIQUES.

Abattre; faire tomber *Lavou*, en malg.
Labouh, en jav.
Labouh, en sound.
Labouh, en mal.
Dabou, en bat.
Lawou; Laboh, en dây.
Daog, en bis.

Abriter; ombrager *Lindoună*, en malg.
Lindong, en sound.
Lindong, en mal.
Lindong, en bat.
Kalindong, en dây.
Linrôungi, en mak.
Linrôungi, en boug.
Lindong, en tag.
Landong, en bis.

Accroître; Pousser *Toumbou*, en malg.
Tambah; Touwouh, en jav.
Toumbou; Tambah, en sound.
Tambah, en mal.
Tamba; Toubou, en bat.
Tambah; Toumbo, en dây.
Tamba; Timbo, en mak.
Toubo, en tag.
Toubo, en bis.

Accroupir (s') *Ringgi-ringgi*, en malg.
Rongkong, en jav.-ngoko.
Rangkong; Rounggou, en mal.
Ranggang, en bat.

Acheter, Vendre *Vidy; Vily* (sakalave), en malg.
Ily (troqué, échangé), en jav.
Meli, en sound.
Beli, en bali.
Meli, en mad.
Beli, en mal.
Bli, en lamp.
Bouli, en bat.
Bili, en dây.
Balli, en mak.
Bălli, en boug.
Bili, en tag.
Bili, en bis.

Il est à remarquer que cette racine signifie tout à la fois, vendre ou acheter, ou simplement *troquer*, *échanger*, conformément à l'étymologie javanaise; et en effet, dans l'origine, le commerce, c'est-à-dire la vente et l'achat, n'a été qu'un échange d'objets ou de denrées.

Aiguiser *Asa*, en malg.
Asah, en jav.
Asah, en sound.
Asah, en mal.
Asa, en dây.
Asa, en boug.
Masa; Mahasa, en alf.

Amorcer, (préparer un appât) *Ofana*, en malg.
Houmpan, en jav.-ngoko.
Oumpan, en mal.
Ompan, en bat.
Oumpan, en dây.
Epângi, en mak.
Epângi, en boug.
Paan; Papaan, en alf.
Paon, en bis.

Assaillir *Támpouka*, en malg.
Tempouh, en jav.
Tempouh, en sound.
Támpouh, en mal.
Tampoul, en bat.
Tampouh, en dây.
Tâpo, en mak.
Tâppo, en boug.
Tampoul, en tag.
Tampoulok, en bis.

Assembler *Fompoună*, en malg.
Himpoun, en jav.
Himpoun, en mal.
Empoun, en bat.
Himpoun, en dây.
Ipoun, en tag.
Ipoun, en bis.

Avaler *Telina*, en malg.
Télan, en mal.
Tolon, en bat.
Télen, en dây.
Tâllang, en mak.
Tolon, en bis.

Baigner (se) *Mandro*, en malg.
Mandi, en sound.
Mandi, en mal.
Mandidi; Mariḍi, en bat.
Mandoi, en dây.

Bâiller *Sanganga*, en malg.
Mangnap; Hangngop, en jav.-ngoko.
Ngângah, en sound.
Ngângah, en mal.
Ngangang, en bat.
Kanga, en dây.

Bâiller *Ngānga*, en mak.
Ngānga, en boug.

Balayer; essuyer *Safou; Safou-safou*, en malg.
Sapou, en jav.
Sapou, en sound.
Sapou, en mal.
Sapou, en bat.
Sapou, en dây.
Sapou, en mak.
Sapou, en boug.
Soumapou, en alf.

Ce dernier mot ne diffère de ceux qui le précédent que par l'affixe intercalaire *oum*, qui suit immédiatement la lettre initiale.

Barrer; obstruer *Sákană*, en malg.
Souker, en jav.
Sákat, en mal.

Boire *Minoună; Inoună*, en malg.
Inoum, en jav.
Inoum, en sound.
Minoum, en mal.
Minoum, en bat.
Nginoung, en mak.
Minoung, en boug.
Manginoum, en alf.
Inoum, en tag.
Ynoum, en bis.

Dans l'île de Timor, le mot est *minoum*.

Brasser; (mesurer à la brasse) *Refy*, en malg.
Depa, en jav.
Depa, en mal.
Dopa, en bat.
Dépé, en dây.
Rappâï, en mak.

Brasser; (mesurer à la brasse) *Reppâï*, en boug.
Répa; Dépa, en alf.
Dipa, en tag.
Dopa, en bis.

Brûler; flamber *Ourou; Dourou*, en malg.
Ouroub; Mouroub, en jav.
Doulouk; Sounoug, en tag.
Daoub; Sounoug, en bis.

Cacher *Vouny; Mamouny*, en malg.
Bouni, en kâwi.
Bouni, en sound.
Bouni; Sembouni, en mal.
Bouni, en bat.
Mahavouny; Mouni; Mobouni, en alf.

Changer *Ova*, en malg.
Owah; Howah, en jav.-ngoko.
Obah, en sound.
Obah, en mal.
Oba, en bat.
Obah, en dây.

Charger un navire *Sara*, en malg.
Sarat, en jav.
Sarat, en sound.
Sarat, en mal.
Sorat, en bat.
Sarat, en dây.
Sara, en mak.
Sara, en boug.
Dala, en tag.
Bala, en bis.

Chasser *Hourouna*, en malg.
Bourou; Ambourou, en jav.-ngoko.
Bourou, en sound.
Bourou, en mal.

Chasser *Bourou*, en bat.
Tambouroup, en dây.

Chatouiller *Hilik-ilikă*, en malg.
Ngilik-ilik, en jav.
Gili, en mal.
Kitik; Kitikitik, en dây.
Gélé, en mak.
Gêlé, en boug.
Kiliti; Kilikiti, en tag.
Gilok, en bis.

En alfoure, *Koumilek* n'est autre que la racine *kilek* grossie de l'affixe intercalaire *oum*.

Chuchotter *Bisi-bisikă*, en malg.
Bèbisik, en jav.-krômô.
Bisik, en jav.-ngoko.
Bisik, en mal.
Hosik, en bat.
Bisik, en dây.
Bisi, en mak.
Bitchi, en boug.

Clameurs (Pousser des) *Hourakă*, en malg.
Sourak, en sound.
Sourak, en mal.
Sourak, en bat.
Sourak, en dây.

Claquer des mains *Tefakă*, en malg.
Tapok, en jav.
Sepok, en mal.
Kipak, en dây.

Cliqueter *Kirintsana*, en malg.
Gomerendjeng, en jav.
Gemerintching, en mal.

Coller *Rékitră*, en malg.
Reket, en jav.

Coller *Rakat*, en sound.
Deket, en bali.
Rakat; Lekat, en mal.
Lokot, en bat.
Leket, en dây.
Rakka, en mak.
Rèkkè, en boug.
Dikit, en tag.
Dokot, en bis.

Combattre *Ady*, en malg.
Adou, en jav.
Adou, en sound.
Adou, en mal.
Adou, en bat.
Ado, en dây.
Adi (guerrier vaillant), en boug.

Contenir; renfermer *Isy; Misy*, en malg.
Isi, en jav.
Isi, en sound.
Isi, en mal.
Isi, en bat.
Isi, en dây.
Assi, en mak.
Isi; Maîsi; Malisè, en boug.

Côté (Mettre de); Séparer; détacher *Piakă*, *Mamiakă*, en malg.
Piyak, en jav.
Pihak; Memihak, en mal.

En tagalog, *pihak* signifie un morceau d'un objet; en bisaya, une moitié d'un objet qui s'est divisé en deux; dans le dialecte de l'île Formose, *piak* a exactement le même sens.

Marsden et Crawfurd ont donné à cette racine une origine arabe, que M. Pijnappel et l'abbé Favre ont rejetée avec juste raison. Le mot est bien d'origine malayo-polynésienne, et dans les divers idiomes de l'archipel, il se présente avec un

sens analogue à celui du verbe malgache *mamiakă* ou *manapiaka*, qui signifie séparer, détacher une partie d'un corps à l'endroit de sa jointure, une branche d'un arbre à l'endroit de l'embranchement, un fruit de la tige, etc.

Coudre *Djaitră*, en malg.
Djahit, en mal.
Djahit, en bat.
Djakit, en dây.
Djaï, en mak.
Djaï, en boug.
Tahi, en tag.
Tahi, en bis.

Couper *Hety*, en malg.
Getas, en jav.
Getas, en sound.
Getas, en mal.
Getas, en bat.
Gôtol (couper avec les ongles), en tag.
Ngata (couper avec les dents), en tag.
Gotas, en bis.

Courir vite *Loumay*, en malg.
Loumayou, en jav.-ngoko.

Couvrir, recouvrir *Safoutră*, en malg.
Sapout, en kâwi.
Sapout, en mal.
Sapout, en bat.
Sapout, en dây.
Sampo, en boug.
Sapot, en tag.
Sapot, en bis.

Craquer *Tititră*, en malg.
Tettet, en dây.

En javanais, sounda et malais, la racine *titir* existe, avec le sens de faire un bruit, et un bruit qui donne l'alarme.

Cuire, faire cuire *Tonakă*, en malg.
Tanak, en jav.
Tanak, en mal.
Tanak (faire griller), en dây.
Tana, en mak.
Tana, en boug.
Tanak (faire griller), en tag.

Danser *Tsindjakă*, en malg.
Tandak, en jav.
Tandak, en mal.
Indak; Talik, en tag.

Dégoutter; tomber goutte à goutte *Tété*, en malg.
Tétés, en jav.
Tétés, en sound.
Titik, en mal.
Tétek, en bat.
Atti, Matti, en mak.
Tâtti, en boug.
Tilis, en tag.
Tolo, en bis.

En dâyak *titis* signifie: *coulé; répandu.*

Déloger; changer de place *Findra*, en malg.
Pindah, en jav.
Pindah, en sound.
Pindah, en mal.
Pindah, en dây.
Inra, *Minra*, en mak.
Pinra, en boug.

Descendre *Roroună*, en malg.
Touroun, en jav.
Touroun, en sound.
Touroun, en mal.
Touroun, en bat.
Touroun, en dây.

Descendre *Touroung*, en mak.
Touroung, en boug.
Togbong, en bis.

Dessécher; Faner *Lazou*, en malg.
Layou, en jav.
Layou, en mal.
Layou, en dây.
Layou, en mak.
Lâhi, en tag.
Laya, en bis.

Ce mot *lazou* du malgache, ou *layou* du makassar est employé à Madagascar comme à Célèbes, non seulement en parlant des plantes, mais aussi des oreilles. Il est vrai que les Malais eux-mêmes appellent du nom de *daoun telinga* (feuille de l'oreille) le cartilage externe de l'oreille.

Disparaître *Langi*, en malg.
Leñap, en sound.
Leñap, en mal.
Leñoh, en dây.
Laña, en mak.
Lañè, en boug.
Langi, en tag.

Disperser *Rárątră*, en malg.
Lárout, en jav.
Lárat, en mal.
Rárat, en bat.
Lára-lára, en mak.
Boulat; Valat, en tag.

Dormir *Tourou*, en malg.
Tourou, en jav.
Tidor, en mal.
Toudou; Tirouh, en dây.
Tinro, en mak.
Tinro, en boug.

Dormir *Tolog*, en tag.
Tolog, en bis.
Echapper (s') *Lefa*, en malg.
Lepas, en jav.
Lepas, en mal.
Lopas, en bat.
Lapas, en dây.
Lappâsa, en mak.
Lappa, en boug.
Lipas, en tag.
Lapas, en bis.
Ecrire *Soratră*, en malg.
Serat, en jav.-krâmâ.
Sourat, en sound.
Sourat, en mal.
Sourat, en bat.
Sourat, en dây.
Soura, en mak.
Soura, en boug.
Soulat, en tag.
Soulat, en bis.

Marsden et Crawfurd ont donné à ce mot une origine arabe. Jonathan Rigg, dans son dictionnaire sounda, lui donne une origine océanienne. MM. les professeurs Pijnappel et abbé Favre ont adopté cette dernière opinion, et je crois que c'est la bonne. L'alphabet primitif des Malgaches est resté inconnu jusqu'à présent; il devait être un alphabet syllabique, comme celui des Bataks, car toute consonne malgache porte avec elle sa voyelle inhérente. C'est peut-être de là qu'est venue la dénomination pittoresque par laquelle les Malgaches et les Bataks désignent les voyelles. En malgache, en effet, les voyelles sont appelées *zana-tsoratra*, de même en batak *anak ni sorat „enfants des lettres"*, c'est-à-dire des consonnes, les *aksara* du javanais. En arabe, les voyelles

portent le nom plus scientifique de *harakât* (*harakah*, au singulier) qui signifie „mouvements, motions". Comme l'a dit Schleiermacher: „les idiotismes se ressemblent dans les langues qui sont en affinité, et prennent un caractère tout différent dans les langues radicalement diverses. (De l'influence de l'écriture sur le langage, P. 13. lig. 9—11).

Elaguer; émonder *Rantsană*, en malg.
Rantchong, en mal.
Rantchoung, en mak.
Tchatcha, en boug.

Embrasser; prendre entre les bras *Felouka*, en malg.
Pelouk, en jav.
Pelouk, en sound.
Pelouk, en mal.
Palouk, en dây.
Kalêke, en mak.
Kadoukou, en boug.

Enfermer *Kouroungou*, en malg.
Kouroung, en jav.
Kouroung, en sound.
Kouroung, en mal.
Houroung, en bat.
Kouroung, en dây.
Kouroung; Taroungkou, en mak.
Ouroung; Taroungkou, en boug.
Kouloung, en tag.

Enfoncer *Lentikă*, en malg.
Lantak, en mal.

Engloutir *Tsolouk; Tselouk*, en malg.
Tchellak, en jav.-ngoko.
Tchelok, en mal.

Entortiller *Diditra; Lilitră*, en malg.
Lilit, en jav.
Lilit, en sound.

Entortiller *Lilit*, en mal.
Lilit, en bat.
Lilit, en dây.
Kalili, en mak.
Kaliliri, en boug.
Lilik, en bis.

Entourer *Koudidină*, en malg.
Kouliling, en sound.
Kouliling, en mal.
Kouling, en dây.
Tammouliling, en mak.
Gouliling, en boug.

Epier; espionner *Tili-tily*, en malg.
Tilik, en jav.
Tilik, en sound.
Telek, en bali.
Telik, en mad.
Tilik, en mal.
Tilik, en bat.
Tilik, en dây.
Tilingi, en mak.
Tili, en boug.

Eprouver; sonder *Tsapa*, en malg.
Tchoba, en jav.
Tchoba, en sound.
Tchoba, en mal.
Soba, en dây.
Tchoba, en mak.
Tchoba, en boug.
Sopa, en tag.
Soop, en bis.

Etendre; Déployer *Ampatră*, en malg.
Ampar, en jav.
Ampar, en sound.

Etendre; Déployer *Hampar*, en mal.
Ampar, en bat.
Ampar, en dây.
Apara, en mak.
Appa, en boug.

Faire; arranger *Vouatră*, en malg.
Bouat; Bouwat, en mal.
Bouhat, en tag.
Bouhat, en bis.

Fendre *Tatakă*, en malg.
Tetak, en jav.
Tektek, en sound.
Tetak, en mal.
Toktok, en bat.
Tatak, en dây.
Tâtta, en mak.
Tetta, en boug.
Tátak (couper le métal), en tag.
Tátak (id.) en bis.
Tatha (fendre en petits morceaux), en bis.

Fermer, recouvrir *Toutoutră*, en malg.
Toutoup, en jav.
Toutoup, en sound.
Toutoup, en mal.
Toutoup, en bat.
Tatoup, en dây.
Toutoub, en tag.
Toutoub, en bis.

Filer, faire du fil *Hendry; Mangendry*, en malg.
Kantéh, en sound.
Gantéh; Mengantéh, en mal.
Ganti; Mangganti, en bat.
Kanti, en dây.
Ganti, en mak.

Filer, faire du fil *Gatti*, en boug.

Frapper (avec la paume de la main) *Téfakă*, en malg.
Tapok, en jav.
Tepok; Tapok, en mal.
Têmpa, en mak.
Têmpa, en boug.

Frapper (à petits coups) *Totokă*, en malg.
Toutouk; Tetek, en jav.
Toutou, en sound.
Toutouk, en mal.
Têtê, en mak.
Tetté, en boug.
Toktok, en tag.
Toktok, en bis.

Frapper, battre *Pouka*, en malg.
Poukoul, en jav.
Poukoul, en sound.
Poukoul, en mal.
Poukoul, en bat.
Poukoul, en dây.
Pôkôl, en tag.

Frotter, frictionner *Kasoukă*, en malg.
Gosok, en jav.
Gosok, en sound.
Gosok, en mal.
Kousouk, en dây.
Keso, en mak.
Geso, en boug.
Gousar, en tag.

Fumer, boucaner *Saly*, en malg.
Salé, eu sound.
Saley, en mal.
Salé, en bat.
Salé, en dây.

Fumer, boucaner *Asaliyou*, en mak.
Masaliwou, en boug.

Gazouiller *Tsiatsiaka*, en malg.
Tchêtchêt, en jav.
Tchîtchit, en mal.
Tchitchi, en mak.
Tchîtchî, en boug.

Glousser *Kouhou-kouhou*, en malg.
Hokkok, en jav.
Koukouk, en mal.
Houhouk, en bat.
Akôko-kôko, en dây.
Akoko-kôko, en mak.
Kêkê-kêkê, en boug.
Koukouk, en tag.
Koukoug, en bis.

Gratter *Haoutră; Kaoukă*, en malg.
Garout, en jav.
Garouk, en sound.
Garout; Garouk, en mal.
Garout, en bat.
Garout, en dây.
Kereng, en mak.
Kereng; Karao, en boug.
Kalous, en tag.
Kagoud, en bis.

Graver *Soukitră; Tsoukitră*, en malg.
Oukir, en jav.
Oukir, en sound.
Oukir, en mal.
Oukir, en bat.
Oukir, en dây.
Oukiri, en mak.
Ouki, en boug.

Graver *Souït*, en tag.

Griller (sur de la braise) *Tounou*, en malg.
Tounou, en kâwi.
Tounou, en jav.
Tounou, en sound.
Tounou, en mad.
Tounou, en mak.
Tounou, en boug.

Hacher; couper menu *Iritră*, en malg.
Iris, en jav.
Iris, en sound.
Hiris, en mal.
Iris, en bat.
Hiris, en dây.
Kêré, en mak.
Iré; Kiré, en boug.
Hilis, en tag.
Hilis, en bis.

Incliner; pencher *Hilană*, en malg.
Hiling, en jav.
Eling, en sound.
Eling, en mal.
Iling, en bat.
Tiling, en dây.
Tatiling, en mak.
Titi, en boug.
Hilig, en tag.
Hiling, en bis.

Insérer *Sisikă*, en malg.
Sessep, en jav.
Sisip, en mal.
Sisi, en mak.
Sisi, en boug.

Joindre; souder *Rafitră*, en malg.
Rápet. en jav.
Rapat, en sound.
Rapat, en mal.
Rapot, en bat.
Rapat, en dây.
Rapa, en mak.
Râpee, en boug.
Tapot, en bis.

Jouer; s'amuser *Dôla*, en malg.
Dôlan, en jav.
Dôla, en tag.
Dôla; Dolâan, en bis.

Cette racine ne se rencontre pas dans nos dictionnaires malais.

Laver *Sasa*, en malg.
Asouh, en jav.
Basouh, en mal.
Baso, en bat.
Sassa, (laver les vêtements) en mak.
Bissaï, (se laver les mains) en mak.
Săssa, (laver les vêtements) en boug.
Bissaï, (se laver les mains) en boug.
Basá, en tag.
Basá, en bis.

Basa, chez les Kahâyan de Bornéo, signifie *mouiller*.

Lécher *Lélatră*, en malg.
Dilat, en jav.
Djilat, en mal.
Dilat, en bat.
Djelap, en dây.
Lêpa, en mak.
Lêpă, en boug.
Tilap, en bis.

Lever; monter *Enga; Akatră*, en malg.
Angkat, en jav.
Angkat, en sound.
Angkat, en mal.
Angkat, en dây.
Angka, en mak.
Akka, en boug.
Akat, en tag.
Hangad, en bis.

Manger *Homână*, *Fahana*, (nourriture) en malg.
Pakan, id. en jav.
Makan-an, id. en mal.
Pakan: id. en bat.
Kóman; kouman, *Pakan-an*, id. en dây.
Kouman, en alf.

Marcher *Leha*, en malg.
Laho, en bat.
Lao, en boug.
Lakar, en tag.
Lakao; Lakat, bis.

Marquer; indiquer *Tendry; Tondro*, en malg.
Toṇḍa, en jav.
Tanda, en sound.
Tanda, en mal.
Tanda, en bat.
Tenda, en dây.
Tanda, en mak.
Tânra, en boug.
Tanda, en tag.
Tanda, en bis.

Mener; conduire *Taoună*, en malg.
Toun-toun, en jav.
Toun-toun, en sound.
Toun-toun, en mal.

Montrer; indiquer du doigt *Tourou*, en malg.
Toudouh, en jav.
Toudouh, en sound.
Toundjouk, en mal.
Toudouh, en bat.
Tchoulou, en lamp.
Djodjo, en mak.
Tourou, en alf.
Tourou, en tag.
Toudlou, en bis.

En malais, *dénoncer* se rend par *Toudouh*.

L'index, ou doigt indicateur, s'exprime en sounda par *tchourouk*, en lampong par *Tchoulou*; à Nias pour désigner un *doigt*, ou fait usage du mot *toutourou*.

Mordre *Kekitră; Kiky*, en malg.
Gigit, en jav.
Gegel, en sound.
Gigit, en mal.
Gogot, en bat.
Kiki; Koko, en mak.
Iking; Oko, en boug.
Kagat, en tag.
Kagod, en bis.

Mourir *Faty; Maty*, en malg.
Pati; Mati, en jav.-ngoko.
Mati, en bali.
Pati, en mad.
Mati, en mal.
Mati, en lamp.
Mâté, en bat.
Mâté, en dây.
Mâté, en mak.
Mâté, en boug.

Mourir *Pátay*, en tag.
Pátay, en bis.

En Timor, c'est *Mâté;* à Rotti c'est *Mati.*

Quand un roi meurt, on ne dit point de lui qu'il est *mati* (mort), on remplace ce mot par *hilang* ou par *mangkat*, en malais. Mais, comme l'a dit Salomon: „Il n'y a pour tous qu'une manière d'entrer dans la vie et qu'une manière d'en sortir."

Mouvoir; pousser *Hetsika*, en malg.
Hôsik, en jav.-ngoko.
Housik, en sound.
Ousik, en mal.
Osik, en bat.
Oséki, en mak.
Osig, en tag.

Mugir *Dourouka*, en malg.
Derou, en mal.
Dorou, en bat.
Dagóok, en tag.
Dagook, en bis.

Nager *Lango*, en malg.
Langi, en jay.
Langé, en bat.
Tangoi, en dây.
Langé, en mak.
Nangé, en boug.
Langoy, en tag.
Langoy en bis.

Obstruer; boucher, bourrer *Sesika*, en malg.
Sesak, en jav.
Sesek, en sound.
Sesak, en mal.
Torsosak, en bat.

Obstruer; boucher, bourrer *Sasak*, en dây.
Sâssang, en mak.
Sassang, en boug.
Songsong, en bis.

Ouvrir *Vouha*, en malg.
Bouka, en kâwi.
Boukak, en jav.-ngôko.
Bouka, en sound.
Bouka, en mal.
Bakkara, en mak.
Wouka; Bâkka, en boug.
Bouka, en tag.
Bouka, en bis.

Passer; (aller d'un lieu à un autre) *Lalou*, en malg.
Lalou, en jav.
Laler, en sound.
Lalou, en mal.
Lalou, en dây.
Lâlo, en mak.
Lâlo, en boug.
Lálou, en tag.
Lálin, en bis.

Peler; Décortiquer *Oufy*, en malg.
Koupas, en mal.
Houpas, en bat.
Oupak, en tag.
Oupak, en bis.

Pendre *Hantoună*, en malg.
Gantong, en jav.
Gantong, en sound.
Gantong, en bali.
Gantong, en mad.
Gantong, en mal.
Gantong, en bat.

Pendre *Gantong*, en dây.
Gentoung, en mak.
Gâttoung, en boug.
Gantong, en tag.

Percer; trouer *Hirikă*, en malg.
Girik, en sound.
Girik, en mal.
Girik, en bat.
Girik, en dây.
Gîri, en mak.
Gîri, en boug.

Péter *Etoutră*, en malg.
Entout, en jav.
Hìtout, en sound.
Kontout, en mal.
Ontout, en bat.
Ketout, en dây.
Tarattou, en mak.
Măttou, en boug.
Outout, en tag.
Outout, en bis.

Piler *Toutou*, en malg.
Toutouk, en jav.
Toutou, en sound.
Toutouk, en mal.
Touktouk, en bat.
Toutous, en dây.
Tăttou, en boug.
Dokdok, en tag.
Dokdok, en bis.

Piller *Rouba*, en malg.
Rebout, en jav.
Rebout, en sound.
Rebout, en mal.

Piller *Roubout*, en bat.
Rabou; Râppa, en mak.
Râppa, en boug.

Pincer *Tsongou*, en malg.
Tchanggéh, en jav.
Sanggout, en mal.

Piquer; Clouer *Fantăkă; Fantoukă*, en malg.
Pantek; Patouk, en jav.
Pantak; Pantek; Patok, en mal.
Pantak, en bat.
Patok, en dây.
Pitto, en boug.
Pasoko, en bis.

Pleurer *Tángi*, en malg.
Tangis, en jav.
Tangis, en mal.
Tangis, en bat.
Tangis, en dây.
Tasouñgeñge, en mak.
Taseñge-senge, en boug.
Tangis, en tag.
Tangis, en bis.

Plier; plisser *Lefitră*, en malg.
Lempit, en jâv.-ngoko.
Lepit, en sound.
Lipat, en mal.
Lompit, en bat.
Lipet, en dây.
Lapa, en mak.
Leppi, en boug.
Lipot, en bis.

Plier; courber *Vonkoukă; Baingou*, en malg.
Bengkouk, en jav.

Plier; courber *Bengkouk*, en sound.
Bengkok; Bongkok, en mal,
Bontok, en bat.
Bengkok, en dây.
Rakko, en boug.
Pangkok; Boktot, en tag.
Boktot, en bis.

Porter (dans les bras, ou à la main) *Tintină; Tsintsină*, en malg.
Tanting, en jav.
Tenteng; Djindjing, en sound.
Tinting; Djindjing, en mal.
Binbing, en tag.

Porter (sur les épaules) *Tákoună*, en malg.
Tanggong, en sound.
Tanggong, en mal.
Tanggoul, en bat.
Tanggong, en dây.
Tanggong; Tèké, en mak.
Tèké, en boug.

Les Malgaches appellent *takon* leurs palanquin à épaules, sorte de chaise à porteurs.

Poser sur la tête *Djoundjoună*, en malg.
Djoundjoung, en jav.
Djoundjoung, en sound.
Djoundjoung, en mal.
Djoudjoung, en bat.
Houndjoung, en dây.
Djoundjoung, en mak.
Djoudjoung, en boug.

D'après les usages malais et javanais, c'est une marque de profond respect que de *poser sur la tête* un objet que l'on est chargé de présenter, une lettre par exemple. Le même verbe signifie proprement: *poser sur la tête*, et au figuré „faire hommage, marquer son profond respect." Bien que le

mot malgache, *djoundjoună*, n'exprime pas aussi nettement que le malais ou le javanais, la valeur morale de cet acte, dans Madagascar encore aujourd'hui, le riz et le miel que l'on mange à la fête annuelle, s'appellent *tatao* (portés sur la tête), parce qu'on les pose sur la tête avant de les manger, conformément aux usages traditionnels des ancêtres.

Pousser en avant, en dedans *Souroună*, en malg.
Souroung, en jav.
Souroung, en sound.
Souroung, en mal.
Sôrong, en mak.
Sôrong, en boug.
Sôlong, en tag.
Sôlong, en bis.

Prendre, saisir, atteindre *Takatră*, en malg.
Nangkep, en jav.-krômô.
Tangkap, en sound.
Tangkap, en mal.
Tangkap, en dây.
Djakkala, en mak.
Tikaṉg, en boug.
Tangkot; Dakot, en tag.
Dakop, en bis.

Presser; comprimer *Tindry*, en malg.
Tindih; Nindih, en jav.
Tindih, en sound.
Tindih, en mal.
Tânra, en mak.
Tanra, en boug.

Râcler *Hihy*, en malg.
Kikis, jav.-ngoko.
Kikis, en mal.
Kiskis, en bat.
Ikis, en dây.

Râcler *Kikkîsi*, en mak.
Kahig, en tag.
Kiskis, en bis.

En tagalog, le mot *kiskis*, du batak et du bisâya, se retrouve également, mais alors il signifie „égrener les épis de riz, avec un instrument autre que la main."

Ramasser à terre, (avec les doigts) *Tsimpoună*, en malgache.
Djoumpout, en jav.
Djempout, en mal.
Djompout, en bat.
Djompout; Sompout, en dây.
Djâppou, en mak.
Djappou, en boug.
Dampout, en tag.

Raser (la barbe) *Tsákă*, en malg.
Tchoukour, en jav.
Tchoukour, en sound.
Tchoukour, en mal.
Tchoukour, en dây.
Tchoukourou, en mak.

Ravager; Ruiner *Roubakă; Routsakă*, en malg.
Rousak, en jav.
Rousak, en sound.
Rousak, en mal.
Rousa; Rousak, en dây.
Roussa, en mak.
Rôpo; Roussa, en boug.

Regarder *Toudika; Toulika; Touly* (regarder derrière soi) en malg.
Toulih, en jav.
Toulih (regarder de travers), en mal.
Toulih (regarder de loin), en bat.

Remonter (une rivière) *Mi-ourikă; Mourikă;* en malg.
Oudik, en jav.
Moudik, en sound.

Remonter (une rivière) *Moudik*, en mal.
Mourik (remonter à la rame), en dây.
Ouli, en tag.
Ouli, en bis.

Replier; reployer; rouler *Valoună*, en malg.
Baloun, en mal.
Baloun, en bat.
Balon, en dây.
Balon, en mak.
Balon, en boug.

Repousser; Rejeter *Toulakă*; en malg.
Toulak, en jav.
Toulak, en sound.
Toulak, en mal.
Toulak, en bat.
Toulak, en dây.
Toula, en mak.
Toula, en boug.
Tolak, en tag.
Tolod, en bis.

Retourner; revenir en arrière *Vaḍy; Vadika; Valy*, en malg.
Walik; Wali, en jav.
Balik, en sound.
Balik, en mal.
Balik; Bali, en bat.
Balik; Bali, en dây.
Bali, en mak.
Tabaliyaŋ̆g, en boug.
Balik, en tag.
Balik, en bis.

Retrousser; redresser: *Sisy; Sisitră; Sisină*, en malg.
Singsing, en jav.
Singsing, en mal.
Siksik, en bat.

Retrousser; redresser: *Sassa*, en mak.
Tchîtcha, en boug.

Revenir *Moudy*, en malg.
Moulih; Oulih, en jav.
Poulang, en mal.
Mouli, en bat.
Moulang; Ouli, en dây.
Koulĭñg, en mak.
Mouti; Moulĭñg, en boug.
Ouli, en tag.
Ouli, en bis.

Rêver *Noufy*, en malg.
Impi, en sound.
Mimpi, en mal.
Nipi, en bat.
Noupi, en dây.
Nipi; Mánipi, en boug.

Rincer(se) la bouche *Houmoukă*, en malg.
Koumour; Kemou, en jav.
Kalimomoro, en mak.
Kalimomo, en boug.
Momog, en tag.
Limogmog, en bis.

Ronger *Kiky*, en malg.
Kikil, en mal.
Kilkil; Kikir, en bat.
Kîki, en mak.
Kêké, en boug.
Kibkib, en tag.
Kibkib; Kitkit, en bis.

Ruer *Tsipakă*, en malg.
Sepak, en jav.
Sepak, en sound.
Sepak, en mal.

Ruer *Sêmpa*, en mak.
Sêmpa, en boug.
Damba; Sagpak, en tag.
Ambak, en bis.

Saisir du bout des doigts *Vivitră*, en malg.
Djiwit, en jav.
Bibit, en mal.

Sauter *Loupatră*, en malg.
Loumpat. en jav.-ngoko.
Loumpat, en sound.
Loumpat, en mal.
Loumpat, en bat.
Loumpat, en dây.
Loumpa, en mak.
Louppa, en boug.
Loumbay, en tag.
Loumpayag, en bis.

Secouer; agiter *Kouzoună*, en malg.
Goyang, en jav.
Goyang, en sound.
Goyang, en mal.
Gounsang, en bat.
Gotchang; Goyang, en mak.
Gotchang; Getchang, en boug.
Gouyang, en bis.

Séparer (par des intervalles) *Elană; Elan-elană*, en malg.
Salang, en jav.
Selang, en sound.
Selang; Selang-selang, en mal.
Sola, en bat.
Selat, en dây.
Ela-ela, en mak.
Ela-êla, en boug.
Olang, en bis.

Sifler *Fioukă; Sioukă*, en malg.
Siyouh, en jav.
Siyoul, en mal.
Siyoul, en bat.
Piyou, en mak.
Piyou, en boug.
Pasiyouk; Soutsout, en tag.
Tiáou; Tihoul, en bis.

Soufler *Tsioukă; Tsioutră*, en malg.
Tiyoup, en jav.
Tiyoup, en sound.
Tiyoup; Tioup, en mal.
Hihip, en tag.
Houyoup, en bis.

Cette racine s'emploie généralement, en partant de l'air, du vent, etc. Mais il en est une autre qui a le sens de exhaler, respirer, en parlant de l'homme et des animaux:

Fou-Fou *Foufoună*, en malg.
Poupout, en sound.
Poupout, en mal.
Poupout, en day.
Poupou, en mak.

En malgache, *ny foufoun' aina*, est le souffle de vie, l'haleine, la respiration.

Soutenir; Supporter *Tóhană*, en malg.
Tahan, en jav.
Tahan, en sound.
Tahan, en mal.
Tahan, en bat.
Tahan, en dây.
Tannāngang, mak.
Taan, en tag.
Taan, en bis.

Tailler (élaguer) *Tetikă*, en malg.

Tailler (élaguer) *Toutouh*, en jav.
Toutouh, en sound.
Toutouh, en mal.
Tetek, en dây.
Tôto, en mak.
Tôto, en boug.
Totog, en tag.
Toto, en bis.

Tasser (mettre en tas, prendre en bloc) *Vorongo*, en malg.
Borong, en jav.
Borong, en sound.
Borong, en mal.
Borong, en mak.
Worong, en boug.

Tâter (toucher en tâtonnant) *Rapa-rapa; Raba-raba*, en malg.
Raba, en mal.
Karawa, en mak.
Karawa, en boug.

Tirer *Tárikă*, en malg.
Tarik, en jav.
Tarik, en sound.
Tarik, en mal.
Tahit, en bat.

Tirer à soi, par secousses; *Sintoună*, en malg.
Sentag, en jav.
Sintak, en mal.
Sintak, en bat.
Sintak, en dây.
Sinta, en mak.
Sitta, en boug.
Sinta, en tag.
Sitta, en bis.

Tisser *Ténoună*, en malg.
Ténoun, en jav.

Tisser *Tinoun*, en sound.
Tenoun, en mal.
Tonoun, en bat.
Tannoung, en mak.
Tannoung, en boug.

Tomber (s'affaisser) *Rebakă*, en malg.
Rebah, en jav.
Rebah, en sound.
Rebah, en mal.
Robo, en bat.
Rebok, (qui menace ruine) en dây.
Raba, en mak.
Rabba, en boug.

Tordre; Tortiller *Foutană*, en malg.
Pouter, en jav.
Pouter, en sound.
Poutar, en mal.
Poutor (tordre en roulant), en bat.
Poutar, en dây.
Poutara, en mak.
Poutara, en boug.
Poutos, en tag.
Poutos, en bis.

Tourner; virer *Herină; Herin-Kerină*, en malg.
Giling, en jav.
Giling, en sound.
Giling, en mal.
Giling, en bat.
Giling, en dây.
Giling, en mak.
Giling, en boug.
Giling, en tag.
Hilig, en bis.

Tuer *Vounou*, en malg.

Tuer *Bounouh*, en jav.
Bounouh, en mal.
Bounou, en bat.
Pounou, en dây.
Bouno, en mak.
Wouno, *m̃pouno*, en boug.
Bounou, en bis.

Vermoulu (Rendre réduire en poudre) *Vôvouka*, en malg.
Boubouk, en jav.
Boubouk, en sound.
Boubouk, en mal.
Borbor, en tag.
Bourbour, en bat.
Boubou, en mak.
B̆abbou, en boug.
Bokbok, en tag.
Bokbok, en bis.

Ces deux derniers mots désignent un ver qui, s'introduisant dans le bois, le ronge et le rend tout vermoulu.

Le mot *bokbok* du bisâya désigne, en même temps que le ver rongeur, la vermoulure qui tombe du bois que le ver a rongé.

Verser; répandre *Toumpa*, en malg.
Toumpah, en sound.
Toumpah, en mal.
Toumpas, en bat.
Toumpa-toumpah, en dây.
Toumpasá, en mak.
Touba, en boug.

Violenter, user de violence *Géka*, en malg.
Gagah, en jav.
Gegah, en sound.
Gagah, en mal.
Gaga, en bat.
Gagah, en dây.

Violenter, user de violence *Gaga*, en tag.

Voir *Hita; Mahita*, en malg.

Ita; Mita, en dây.

Ita; Mita; Makita, en boug.

Kita, en tag.

Kîta, en bis.

Cette racine commune aux idiomes de Madagascar, Bornéo, Celèbes et les Philippines, ne se retrouve ni en malais, ni en javanais, ni dans les autres idiomes de l'archipel de la Sonde le plus rapproché, géographiquement parlant, de l'île de Madagascar.

VII.

PRINCIPAUX VERBES SERVANT A EXPRIMER LES ACTES DE LA VIE INTELLECTUELLE ET SOCIALE.

Aimer *Asy*, en malg.

Asih; Kasih; en jav.

Asih; Kasih, en sound.

Kasih, en mal.

Asi; Hasi, en bat.

Kasih; Masi, en dây.

Mase, en mak.

Mâsé, en boug.

Kasi, en tag.

En malgache, le mot *asy* marque la vénération et le respect affectueux, plus que l'amour ou même l'amitié. C'est la racine *tia* qui exprime ces deux derniers sentiments.

Choisir *Fidy; Fily* (sakalave), en malg.

Pilih, en jav.

Pilih, en sound.

Pilih, en mal.

Choisir *Pili*, en bat.
Ilih; Ilĕh; Milĕh, en dây.
Pilé, en mak.
Ilé, en boug.
Ilé; Ili, en alf.
Pili, en tag.
Pili, en bis.

Craindre; avoir peur *Tahoutră*, en malg.
Takout, en kâwi.
Takout, en jav.
Takout, en mal.
Tahout, en bat.
Takout, en dây.
Tâou, en boug.
Takot, en tag.
Táhap, en bis.

Défendre; interdire *Rarána*, en malg.
Larang, en jav.
Larang, en sound.
Larang, en mal.
Rarang, en bat.
Larang, en mak.
Larang, en boug.

Désirer; espérer *Iry; Arátra*, en malg.
Arep, en jav.
Arep, en sound.
Harap, en mal.
Arap, en bat.
Harap, en dây.
Êro, en mak.
Êro, en boug.

Devenir *Zary*, en malg.
Dadi, en jav.-ngoko.
Djadi, en sound.

Devenir *Dadi*, en bali.
Dadi, en mad.
Djadi, en mal.
Djadi, en lamp.
Djari, en mak.
Djâdi, en boug.

Endurer; supporter *Tôhană*; en malg.
Tahan, en jav.
Tahan, en sound.
Tâhan. en mal.
Tahan, en bat.
Tahan, en dây.
Tannāngang, en mak.
Taán, en tag.
Taán, en bis.

Cette racine est employée au propre et au figuré, comme en français notre mot *supporter*.

Etonner; troubler *Hirană*, en malg.
Héram, en jav.
Hiran, en mal.
Heiran, en dây.
Gaitla, en tag.
Haon; Lisáng, en bis.

Gagner, avoir de la chance *Vintană*, en malg.
Ontong, en jav.
Ontong, en sound.
Ontong, en mal.
Ontong, en bat.
Ontong, en dây.
Ontong, en mak.
Ontong (fortune, sort), en boug.
Ontong, en tag.
Onong, en bis.

Hommage (Faire saluer, adorer) *Samba-samba*, en malg.
Sembah, en jav.
Sembah, en sound.
Sembah, en mal.
Sembah, en dây.
Somba, en mak.
Sômpa, en boug.
Samba; simba, en tag.
Singba, en bis.

La racine *sembah* qui dans tous les idiomes de l'archipel indien s'est conservée avec le sens d'hommage aux Princes et aux divinités, a disparu du malgache, ou du moins elle n'y a laissé de traces que dans le nom de *samba-samba*, que l'on donne aux prémices d'un champ de riz réservées ou offertes à Dieu; c'est encore le terme de bénédiction que l'on prononce surtout à la fête du jour de l'an, en donnant aux parents et aux amis les étrennes de bonne année.

Dans le tagalog, cette racine existe; mais elle y a présentement un sens tout spécial, exclusivement catholique. Le mot *simba*, dans le dictionnaire tagalog espagnol, est ainsi défini: *„Ir à la iglesia a oir misa: a esto solo se aplica ya esta palabra."* Avec le suffixe *an*, le mot *simbaan*, en tagalog et le mot *singbaan* en bisâya, signifient *„lieu de prière, église* [1]*)."*

Interroger; Questionner *Ontany*, en malg.
Tatanña, en kâwi.
Tanña, en jav.
Taña, en sound.
Taña, en mal.
Tana, en bat.
Mitang, en dây.

1) Dictionnaire de la langue tagala, réimprimé à Valladolid, en octobre de 1832, revu et corrigé par le P. Juan de Noceda et le P. Pedro de Sanlucar, p. 365 col. 1ère lig. 11—12.

Interroger; Questionner *Koutana*, en mak.
Outana, en boug.
Tánong, en tag.
Kotána, en bis.

L'interrogation combien? se rend par *Firy*, en malg.
Pira, en jav.
Pidan, en bali.
Pila, en bat.
Pirai, en dây.
Pirang, en mak.
Pila, en tag.
Pila, en bis.

La racine *pira* manque en malais, ou du moins nous ne la rencontrons nulle part.

Inviter *Asa*, en malg.
Adjak, en jav.
Adjak, en sound.
Adjak, en mal.
Adjak, en dây.

Louer, prendre à ferme *Houfa*, en malg.
Houpa, en jav.
Houpa, en sound.
Oupah, en mal.
Oupa, en bat.
Oupah, en dây.
Opa, en tag.

Modérer *Erană*, en malg.
Seḍeng, en jav.
Seḍang; *Seḍrána*, en mal.
Sarang, en bis.

Nommer *Angarană*, en malg.
Ngaran, en jav.
Ngaran, en sound.
Manggara, en bat.

Nomme *Areng*, en mak.
Asẽang, en boug.
Ngalan, en tag.
Ngalan, en bis.

Cette racine ne se rencontre pas dans le malais, mais bien la racine sanscrite *nama*, laquelle se retrouve dans toutes les langues indo-européennes.

Ordonner; Commander *Didy*, en malg.
Titah, en sound.
Titah, en mal.
Tita, en bat.

En malais le mot *Kata* est communément employé dans le sens de „*dire*, *parler*"; mais quand il s'agit des paroles d'un sultan ou d'un radja, on remplace *Kata* par *titah*, qui, proprement, signifie: „ordonner, commander." Et en effet les *paroles* d'un sultan ou d'un radja sont des *ordres* pour ses sujets.

En malgache, le mot *didy* vient certainement de la racine *titah*, (ordonner, commander) [1]).

Pardon (Demander) *Foună; Mifoună*, en malg.
Ampoun, en jav.
Ampoun, en sound.
Ampoun, en mal.
Ampoun, en bat.
Ampoun, en dây.
Dampẽang, en boug.
Ampou, en tag.
Ampo, en bis.

En javanais, ou trouve encore les deux formes *apoura* (en

1) Le P. Jésuite, auteur du Dictionnaire malgache imprimé à l'île Bourbon, donne à *didy* un double sens 1°. couper; inciser; 2°. ordonner, commander, et pour expliquer la coexistence de ces deux sens, il dit que *les mots qui signifient couper avec un instrument* signifient aussi: trancher par une loi, c'est-à-dire ordonner. S'il avait connu la véritable origine du mot *didy* (titah), il n'aurait pas donné cette singulière explication.

ngoko) et *apounten* (en krômô). M. Pijnappel, p. 22 de son Dictionnaire malais-hollandais, regarde le javanais *apoura* comme une altération de l'arabe غفور. Cette supposition ne paraît pas probable à l'abbé Favre, „car il n'est pas ordinaire, dit-il, de trouver en javanais des mots arabes qui n'aient pas déjà passé par le malais. „A cette observation judicieuse, nous ajouterons que la racine arabe *ghafar* a le sens actif de „Il a pardonné", tandis que *ampoun* a le sens passif „pardonné, qui a obtenu son pardon." Suivant nous *ampoun* est dérivé de la racine océanienne *ampou* (maître, seigneur) que le dictionnaire bisâya définit ainsi: „Poderoso, à quien se ruega." Dans la même langue, ce même mot *ampou* signifie encore „*supplier, demander grâce et pardon*"; et comme on sait, le droit de grâce et pardon fut partout et toujours le privilége du souverain,

Pénitence (**Faire se repentir**) *Táfa*, en malg.
Tápa, en jav.
Tápa, en sound.
Tápa, en mad.
Tapa, en mal.
Tapa, en lamp.
Tapa, en mak.
Tapa, en boug.

Penser *Djery; Eritră*, en malg.
Kira, en jav.
Kira, en sound.
Kira, en mal.
Kira, en dây.
Kira, en mak.
Kira, en boug.

Perdre (**faire des pertes**) *Rouvitră*, en malg.
Rougi, en jav.
Rougi, en sound.
Rougi, en mal.

Perdre (faire des pertes) *Rougi*, en bat.
Rougi, en dây.
Rougi, en mak.
Rougi, en boug.

Prendre, saisir *Samboutră*, en malg.
Sambout, en jav.
Sambout, en sound.
Sambout, en mal.
Sambout, en dây.
Sambot, en tag.

Prêter; Emprunter *Indrană*, en malg.
Indjoum, en sound.
Pindjam, en mal.
Indjam, en bat.
Indjam, en dây.
Pinrang; Inrang, en mak.
Pinrâng; Inrâng; en boug.
Hiram, en tag.

Dans toutes ces langues, la même racine exprime le double sens: prêter, emprunter. Il en est de même dans le hollandais *leenen*, et dans l'anglais *loan*, qui signifient tout à la fois: *prêt* et *emprunt*. En malgache l'emprunteur est le *mpindranâ*, et le prêteur le *mpanpindrana*.

Raconter, dire *Volangă*, en malg.
Wilang, en jav.
Bilang, en sound.
Bilang, en mal.
Bilang, en dây.

En malais, *bilang* a aussi le sens de „*compter*". Cest là son véritable sens en batak, en tagalog et en bisâya. Dans cette dernière langue cette racine s'écrit: *Bilanâ* et signifie „compter à l'aide de bâtonnets.

Recevoir; accepter *Taring*, en malg.
Tarima, en jav.

Recevoir; accepter *Tarima*, en sound.
Tarima, en mal.
Tarima, en dây.
Tarima, en mak.
Tarima, en boug.

Rendre la pareille, se revancher *Valy*, en malg.
Wales, en jav.
Bales, en sound.
Balas, en mad.
Balas, en mal.
Balas, en lamp.
Balos, en bat.
Balẽh, en dây.
Balasa, en mak.
Wală, en boug.
Balas, en bis.

En bisâya, *balous* signifie: *rétribution*, *récompense*, et aussi *vengeance*. En malgache *valy* signifie répondre à une question, à une lettre, et aussi à un acte par un acte pareil; d'où le sens spécial de *vengeance*, s'il s'agit de répondre à un acte offensant, et le sens spécial de *récompense*, s'il s'agit d'un bienfait reçu. *Valiṇ-karatsiană*, c'est rendre le mal, c.-à.-d. se venger; *Valin-katsarană* c'est rendre le bien, c.-a.-d. récompenser. Il en est de même dans le malais et dans les autres idiomes de l'archipel.

Serment (Faire Jurer *Oumpa*, en malg.
Soumpah, en jav.
Soumpah, en sound.
Sompah, en mad.
Soumpah, en mal.
Soumpah, en lamp.
Soumpah, en bat.
Soumpah, en dây.
Soumpa, en mak.

Serment (**Faire** *Soumpa*, en tag.

Jurer *Soumpa;* en bis.

Le mot malgache *oumpa* a quelque peu dévié de la signification primitive de la racine commune; il signifie: insulte, imprécation, malédiction, blasphème. Il est toujours pris en mauvaise part. Il en est arrivé de même dans notre propre langue, au mot jurer, quand il signifie proférer des jurements ou des blasphèmes.

Suppléer; Tenir lieu de; *Soulou*, en malg.
Soulour, en jav.
Soulour, en sound.
Soulour, en mal.
Soulourou, en mak.
Soulou, en boug.
Soulouk, en tag.
Souloup, en bis.

VIII.

DES NOMS DE NOMBRES.

„Les noms de nombres, a dit notre collègue le Dr. Meyners d'Estrey, forment généralement l'élément le plus ancien et le plus stable des langues et peuvent, par conséquent, fournir les premiers indices montrant les relations existant entre elles." (Voyez: *la Papouasie.* Paris et Rotterdam. 1881. p. 181. lig. 35—38). Si importants que soient les noms de nombres pour l'établissement de l'affinité lexicologique des langues en général, ils ne peuvent être considérés comme les premiers indices des relations qui existent entre elles. Il est évident en effet que la numération décimale parlée constitue une science, ou un art si l'on veut, et qu'elle suppose déjà une certaine culture. Il est également certain, suivant nous,

que bien antérieurement à la fixation systématique des noms de nombres, chaque langue faisait usage de certains termes nécessaires et pour ainsi dire primordiaux, tels que ceux qui figurent dans les premières sections de ce vocabulaire. C'est pourquoi dans ce Recueil de racines malgaches et malayo-polynésiennes, nous donnons précisément la dernière place aux noms de nombres.

Un *Raiky; Iray*; *Isa*, en malg.
Sidji; Sa-idji, en jav.
Siji; Sa, en sound.
Sa, en bali.
Sa, en mad.
Satou; Esa; *Sa*, en mal.
Sa, en bat.
Sa, en dây.
Si; *Sere*, en mak.
Si, *sedi*, *tchedi*, en boug.
Isa, en tag.
Osa, en bis.

Il importe de remarquer ici qu'en javanais la particule *sa* se place devant un nom, pour indiquer le sens de l'unité, et qu'il en est de même en malais. C'est ainsi que, selon la judicieuse observation de Crawfurd, il faudrait voir dans le javanais *sidji* une contraction de *Sa-bidji* (*une graine*), et dans le malais *satou* une contraction de *sa-batou* (*une pierre*, *un caillou*), le *calculus* des Latins. Notons aussi qu'en malgache *isa* signifie encore *nombre*.

Deux *Rouy*; *Roua*, en malg.
Douwi, en kawi.
Ro; *Roro*; *Dhouwa*, en jav.-ngoko.
Douwa, en sound.
Doua, en bali.
Doua, en mad.
Doua, en mal.

Deux *Ghoua*, en lamp.
Douwa, en bat.
Doua, en dây.
Rouwà, en mak.
Douwa, en boug.
Daloua, en tag.
Douha, en bis.

En Timor le mot est *Roua*, comme chez les Hovas de Madagascar. En atchinais c'est *Doua*.

Trois *Telou*, en malg.
Telou, en jav.-ngoko.
Tiga, en jav.-krômô.
Tilou, en sound.
Telou, en bali.
Tilou, en mad.
Tiga, en mal.
Talou, en lamp.
Tolou, en bat.
Telou; *Toulou*, en dây.
Tâllou, en mak.
Tallou, en boug.
Totlou, en tag.
Tolou, en bis.

Dans l'île de Nias, trois se dit: *tolou*; dans celle de Timor: *toulou*. A Atchéh: *telou*.

Quatre *Efatră*, en malg.
Papat; *Pat*, en jav.
Opat, en sound.
Ampat, en bali.
Papah, en mad.
Ampat, en mal.
Pa, en lamp.
Opat, en bat.
Epat; *Pat*, en dây.

Quatre *Appa*; *Pata*; en mak.
Appa; *Pata*, en boug.
Apat, en tag.
Opat, en bis.
Paat, à Atchéh.

Cinq *Dimy*; *Limy*, en malg.
Lima, en jav.-ngoko.
Lima, en sound.
Lima, en bali.
Lima, en mad.
Lima, en mal.
Lima, en lamp.
Lima, en bat.
Lima, en dây.
Lima, en mak.
Lima, en boug.
Lima, en alf.
Lima, en tag.
Lima, en bis.

C'est la forme unique, universellement usitée dans la Malaisie. Dans plusieurs de ces langues, le makassar, le bouguis, le bali, etc. aussi bien qu'aux îles Marquises et aux Sandwich, ce mot *lima* signifie tout à la fois *cinq* et *main*. Ce fait indique l'existence d'un système de numération quinaire, système mis d'ailleurs en évidence par cette simple liste des dix premiers noms de nombre usités par les naturels de la Baie Triton, dans la Nouvelle Guinée, et recueillis par les officiers de l'Expédition hollandaise de 1828.

1 = *Samosi.*	6 = *Rim-Samosi* (5 et 1).
2 = *Rouêti.*	7 = *Rim-rouêti* (5 et 2).
3 = *Tourou.*	8 = *Rim-tourou* (5 et 3).
4 = *Faat.*	9 = *Rim-faat* (5 et 4).
5 = *Rimi.*	10 = *Outsîa.*

Six *Enină*, en malgache.

Six *Nem*, en jav.-ngoko.
Nenem, en jav.-krômô.
Anam, en bali.
Nanam, en mad.
Anam, en mal.
Nom, en lamp.
Onom, en bat.
Anam, en dây.
Annang, en mak.
Annăng, en boug.
Anim, en tag.
Onom, en bis.

Sept *Fitou*, en malg.
Pitou, en jav.-ngoko.
Pepitou, en jav.-krômô.
Pitou, en bali.
Peitou, en mad.
Pitou, en bat.
Pitou, en boug.
Pitó, en tag.
Pitó, en bis.

Une autre racine a prévalu dans quelques idiomes.
Toudjouh, en sound.
Toudjouh, en mal.
Toudjiou, en dây.
Toudjou, en mak.

La première racine, *pitou*, dont on ne trouve pas traces en malais, se retrouve simultanément en Madagascar, aux Philippines, à Timor, dans la Nouvelle Zélande et à Taïti.

Huit *Valou*, en malg.
Walou, en jav.
Balou, en mad.
Valou, en lamp.
Valou, en bat.

Huit *Oualou*, en tag.

Oualou, en bis.

Dans l'île de Timor, c'est encore la racine *Walou*; mais cette racine polynésienne qu'on retrouve à Taïti, aux iles Sandwich et à la Nouvelle Zélande, a fait place en sounda, en malais et en atchinais, au mot *delapan* qui signifie 2 ôtés (de 10). Le nombre *huit* se rend, dans les îles d'Arrou, par l'expression *ka-roua* ou 4×2, formée des deux facteurs *ka* (quatre) et *roua* (deux). Il en est de même chez le peuple *Onin*, considéré comme le plus nombreux et le mieux organisé parmi toutes les tribus de la Nouvelle-Guinée, dont il occupe la côte N.-O. en regard de l'île de Céram.

Neuf *Sivy*, en malg.

Siya, en bali.

Siva, en lamp.

Siya; *Siwang*, en bat.

Siyam, en tag.

Syam, en bis.

Dans l'île de Nias, c'est *Siwa*; dans celle de Timor: *Sioh*; dans celle de Magindanao: *Sioy*. Cette racine se retrouve à Taïti, aux Iles des Amis, aux Sandwich, à la Nouvelle-Zélande mais dépourvue de son initiale *s*.

Les mots *selapan* (en sounda), *salapang* (en mak.), *sambilan* (en malais), *sakourang* (en atchinais) sont des mots composés qui offrent le même sens de un ôté (de 10), un manquant (de 10), et rattachent directement cette forme au système décimal de numération.

Dix *Foulou*, en malg.

Poulouh; *Sa-poulouh*, en jav.-ngoko.

Poulouh, en sound.

Pouloh, en mal.

Poulouh, en bat.

Poulouh; *Poulo*, en dây.

Poulo, en mak.

Dix *Poulo*, en boug.

Poulou, en tag.

Poulou; *Napoulou*, en bis.

En atchinais on dit: *poulou; sa-poulou*; dans l'île de Timor *noulou; sa-noulou*. Cette racine s'est conservée dans toute la Malaisie. Toutefois dans le javanais-krômô, le nom de nombre *dix* se rend par *dasa* ou *dhoso*, racine sanscrite d'où sont venus le grec δεκα, le latin *decem*, le français *dix*, l'italien *dieci*, l'espagnol *diez*, le portugais *dez*, etc. c'est-à-dire les noms de nombres usités dans les langues dites indo-européennes.

Onze *Foulou raik amby*, en malg.

Sa-welas, en jav.

. . . . . *Sa-bĕlas*, en mal.

Poulou dji whin, en dây.

Labin isa, en tag.

L'expression malgache *foulou raik amby* signifie à la lettre: *„dix un en plus"*, ou (10 + 1). En javanais-ngoko et en javanais-krômô, *onze* se rend par *sa-welas*, en malais par *sa-bĕlas*, expression abrégée dans laquelle la dizaine est sous-entendue. La signification propre du mot javanais et malais est encore à trouver, mais elle doit équivaloir à *amby* du malgache. Chez les Kahâyan, Dâyaks de Bornéo, l'on dit de même pour onze: *poulo dji whin*, pour douze: *poulo doua whin*, pour treize: *poulo toulo whin*, c.-à-d. *dix un en plus*, *dix deux en plus*, *dix trois en plus*, etc. En tagalog, les nombres de 11 à 19 s'expriment à l'aide de *babi* (*lebeh* du malais), mot qui signifie *„plus; en plus"*, en lui donnant un *n* de liaison euphonique, et en le faisant suivre de chacun des neuf premiers nombres entiers. On sous-entend la dizaine de la même manière qu'en javanais et en malais, et l'on dit ainsi:

Labin isa = (Dix) plus un = 11.

Labin daloua = (Dix) plus deux = 12.

Labin tatlou = (Dix) plus trois = 13.

Labin apat = (Dix) plus quatre = 14.
Labin lima = (Dix) plus cinq = 15.
Labin anim = (Dix) plus six = 16.
Labin pitou = (Dix) plus sept = 17.
Labin oualou = (Dix) plus huit = 18.
Labin siyam = (Dix) plus neuf = 19.

Dans Timor, c'est le mot *resai* qui s'intercale entre *sanoulou* (dix) et chacun des neuf premiers noms de nombres entiers, pour former la suite naturelle des nombres entiers de 11 à 19 inclusivement; ainsi *douze* se rendra par *Sanoulou resai rouwa*, c.-à-d. „*dix plus deux.*"

Vingt *Roua-poulou; Rouampoulou*, en malg.
Rongpoulouh, en jav.-ngoko.
Doua poulouh, en mal.
Rouwam-poulo, en mak.
Douwa-poulo, en boug.
Dalouang poulou, en tag.
Douha kapoulou, en bis.

Partout en Malaisie, *vingt* se rend par l'expression composée *deux dix* ou *deux dizaines*. A Timor l'on dit *Rouwa noulouh;* à Taïti *Roua poulou* des Malgaches, le *Doua-poulouh* des Malais, se rend par *Aroua-ahourou*, expression qui est absolument la même.

Tous les multiples successifs de dix jusqu'à quatre-vingt dix (ou nonante), se rendent uniformément en malgache comme dans toutes les langues de l'archipel, par des expressions signifiant à la lettre deux dix, trois dix, quatre dix, etc.... neuf dix. Ainsi

Trente *Teloumpoulou*, en malg.
Teloungpoulouh, en jav.-ngoko.
Talloum-poulo, en mak.
Tallou-poulo, en boug.
Tatlong-poulou, en tag.

Quarante *Efampoulou*, en malg.

Quarante *Patang-poulouh*, en jav.-ngoko.
Ampat-poulouh, en mal.
Apat-na-poulouh, en tag.

Cinquante *Dimiampoulou ; Dimompoulou*, en malg.
Lima-poulouh, en mal.
Limang-poulou, en tag.

Soixante *Enimpoulou*, en malg.
Anam poulouh, en mal.
Anim-na-poulou, en tag.

Septante (soixante dix) *Fitoumpoulou*, en malg.
Pitoungpoulou, en jav.-ngoko.
Pitoungpoulou, en tag.

Octante (quatre vingts) *Valoumpoulou*, en malg.
Woloungpoulouh, en jav.-ngoko.
Oualong poulou, en tag.

Nonante (quatre vingt dix) *Siviam poulou*, en malg.
Siyam-na-poulou, en tag.

En bisâya, les multiples successifs de 10, de 20 à 90, se rendent d'une façon abrégée, par les expressions *Kalouha-an*, *Katlou-an*, *Kapat-an*, *Kaliman*, *Kanoman*, *Kapitou-an*, *Kaoualon-an*, *Kasiam-an*.

Cent *Zatou*, en malg.
Satous, en jav.
Ratous, en sound.
Satous, en bali.
Satous, en mad.
Ratous, en mal.
Gatous, en lamp.
Ratous, en bat.
Ratous, en dây.
Ratou, en boug.
Gatous, en bis.
Atous, en Timor.

Deux cents *Rouandjatou*, en malg.

Deux cents *Rong-ngatous*, en jav.-ngoko.
Doua ratous, en mal.
Trois cents *Teloundjatou*, en malg.
Teloung-ngatous, en jav.-ngoko.
Tolou-ka-gatous, en bis.
Mille *Arivou*, en malg.
Séwou, en jav.-ngoko.
Héwou; Ewou, en jav.-krômô.
Ewou; *Ribou; Sa-ribou*, en sound.
Ribou; Sa-ribou, en mal.
Ribou; *Sa-ribou*, en bat.
Ribou, en dây.
Sabou, en mak.
Såbbou, en boug.
Rivou; *Hivou*; *Hévou*, en alf.
Libou, en tag.
Libou, en bis.
Dix mille *Alina*, en malg.
Sa-leksa, en jav.
Si-lassa, en boug. et en mak.

Le nom javanais *sa-leksa* provient du sanscrit, où il signifie *cent mille*; il a été adopté, pour représenter *dix mille* par le javanais, le malais, le batak, le dâyak, le tagalog et le bisâya.

Cent mille *Alina foulou*; *Hetsy*, en malg.
Keṭi, en jav.-ngoko.
Keti, en mal.
Kati, en mak.
Kåtti, en boug.

Le mot *hetsy* employé par les Malgaches, concurremment avec l'expression indigène *alina foulou*, provient selon toute vraisemblance du sanscrit *Koṭi*; mais le *Koṭi* vaut *dix millions* et dans les langues citées ci-dessus, il est pris pour *cent mille*. En tagalog cette dernière valeur est exprimée par le mot *youta*, lequel vaut un *million* en malais, bien qu'en sanscrit

d'où il est tiré, il représente *dix mille*. M. l'abbé Favre fait remarquer, dans sa Grammaire malaise (pag. 222), que les Malais ont généralement changé la signification des noms de nombres élevés qu'ils ont pris des langues étrangères; la remarque pourrait s'appliquer à tous les idiomes de la Malaisie où à partir de dix mille tout devient confusion, et particulièrement au malgache, où la signification propre du mot *alină* (dix mille) est „nuit, obscurité" et celle du mot *Tampitrisa* (un million), un nombre *„au delà duquel on ne peut plus compter."*

Mon but, dans cette étude, a été de démontrer les affinités grammaticales et lexicologiques de la langue malgache avec le javanais, le malais, le batak, le dâyak, le makassar, le bouguis, le tagalog et le bisâya, c'est-à-dire avec les principaux idiomes de l'archipel indien. Je n'ai point la présomption de croire que ce travail est complet. Je le considère plutôt comme un système de jalons plantés sur la voie à parcourir, et j'espère que, grâce aux données qu'il met en lumière, il pourra servir utilement aux recherches ultérieures des Orientalistes et des Ethnologues qui, selon la belle expression de M. Robert Cust, travaillent *to gather the connecting links between the great Orders of Human Speech.*

Il me reste maintenant un double devoir de reconnaissance à remplir: le premier à l'égard de notre vénéré Président, pour les secours que m'a procurés son Dictionnaire malais-français, si riche en termes empruntés aux divers idiomes de l'Archipel indien; le second envers vous tous, messieurs et chers Collègues, pour la bienveillance avec laquelle vous avez accueilli cette étude et l'insigne honneur que vous m'avez fait, en me nommant pour remplir les fonctions de 1er Secrétaire de la Section de Malaisie et Polynésie, au Congrès international des Orientalistes tenu à Leyde en 1883.

OVER DE VERHOUDING VAN HET MAFOORSCH

TOT DE

MALEISCH-POLYNESISCHE TALEN

DOOR

H. KERN.

OVER DE VERHOUDING VAN HET MAFOORSCH TOT DE MALEISCH-POLYNESISCHE TALEN.

De talen der Papoes van Nieuw-Guinea en omliggende eilanden, waaronder het Mafoorsch (Nufoorsch) het beste bekend is, vertoonen op den eersten blik zooveel punten van aanraking met de Maleisch-Polynesische talen, dat zich onwillekeurig de vraag bij ons opdringt hoe die treffende overeenkomst te moeten verklaren.

De overeenkomst openbaart zich het duidelijkste in den woordenschat, doch ze bewijst, op zich zelve, niets, omdat de vergelijkende taalstudie leert dat er ten gevolge van allerlei omstandigheden bij volken van verschillende rassen eene overneming van uitheemsche woorden op groote schaal heeft plaats gehad. Het is dan ook geenszins te verwonderen dat een geleerde, zóó vertrouwd met de uitkomsten van linguistisch onderzoek als Prof. Friedrich Müller te Weenen, zonder te loochenen dat het Mafoorsch menige bestanddeelen uit het Maleisch-Polynesisch heeft opgenomen, toch tot het besluit komt dat de talen der Papoes oorspronkelijk niets met de Maleisch-Polynesische gemeen hebben. In zijn Grundriss der Sprachwissenschaft I, 2, bl. 30 laat hij zich daaromtrent aldus uit: „Die Papūa-Sprachen sind (nach der Mafōr-Sprache zu urtheilen) von den malayo-polynesischen *grundverschieden*. Es fehlt ihnen namentlich die lautliche Uebereinstimmung der

suffigirten Possessivpronomina, welche die am meisten vom Grundtypus abweichenden melanesischen Sprachen noch immer als Verwandte der malayo-polynesischen deutlich erkennen lässt."

Gesteld al eens dat deze beweringen, in den vorm waarin ze uitgesproken zijn, juist waren, — iets wat ik kortheidshalve hier in 't midden zal laten [1]) — dan bewijzen ze nog hoegenaamd niets, want de Polynesische talen in engeren zin: Maori, Samoa, enz. [2]) bezitten in 't geheel geen gesuffigeerde voornaamwoorden, en geen deskundige loochent hun nauwe verwantschap met de overige Maleisch-Polynesische dialekten.

De beste methode om te onderzoeken of en in welken graad de Papoetalen genealogisch verwant zijn met de Maleisch-Polynesische, zou wezen, eerst de Papoesche dialekten onderling te vergelijken, om zoodoende de oudste voor ons bereikbare taalvormen op te sporen, en daarop het Papoesch te vergelijken met het Maleisch-Polynesisch. Vooralsnog echter kan die methode niet toegepast worden, omdat wij van de Papoesche dialekten, met uitzondering van 't Mafoorsch, niets bezitten dan zeer gebrekkige woordenlijsten. Willen wij dus het onderzoek niet tot onbepaalden tijd uitstellen, dan moeten wij ons vergenoegen met een voorbereidend onderzoek, daarin bestaande dat men aanwijst de lexicale en grammatische bestanddeelen welke het Mafoorsch met het Maleisch-Polynesisch gemeen heeft. De vraag hoe men het bestaan dier bestanddeelen moet verklaren: of ze voor of tegen de oorspronkelijke eenheid van Papoesch en Maleisch-Polynesisch bewijzen, blijve tot later bespaard.

Het kan niemand ontgaan dat het Mafoorsch een tal van

---

1) Onder **swari** zal aangetoond worden dat de bewering van Prof. Friedr. Müller op niet geheel volledige gegevens steunt.

2) Ter loops zij opgemerkt dat deze dialekten verder van den „Grundtypus" afstaan dan de zoogenaamd Melanesische talen.

vreemde woorden heeft overgenomen. Welke taal heeft niet hetzelfde gedaan? Licht herkenbaar zijn de van Maleisch sprekende bevolkingen overgenomen woorden, waaronder ettelijke die de Maleiers zelven van Indiërs, Arabieren, Perzen en Europeanen ontvangen hebben. In het Woordenboek van van Hasselt vindt men eene lijst van Maleische of verbasterd-Maleische woorden die in 't Mafoorsch burgerrecht verkregen hebben, en die lijst is nog zeer onvolledig [1]). Men herkent deze indringers meestal terstond daaraan, dat ze den eindklinker ongeschonden bewaard hebben, hetgeen tegen de klankwetten van 't Mafoorsch indruischt. Ze zijn dus niet alleen klaarblijkelijk vreemdelingen, maar ook in betrekkelijk laten tijd ingedrongen.

Moeielijker wordt de beslissing indien de vorm van een woord niet in strijd is met de klankregelen der taal. Bijv. Mf. *sarak*, zilver, is natuurlijk hetzelfde woord als Jav. *sĕlaka*, Sangirsch *saraka*, enz. Daar nu de afslijting van den eindklinker volkomen strookt met den regel van 't Mf., dat geen *l* bezit en den eindklinker verwaarloost, moet *sarak*, indien het ontleend is, overgenomen zijn in het verleden, toen het Mf. den eindklinker nog uitsprak.

Zulk een term als *sarak* ligt onder verdenking van ontleend te zijn; deze of gene zou echter hetzelfde kunnen beweren van meer dan de helft van den woordenschat en van de grammatische praefixen, suffixen en infixen van 't Mf. Onder die omstandigheden geloof ik dat het raadzaam is eene

---

1) Ter aanvulling laat ik hier eenige woorden volgen: *diam*, klok; *djara*, net (Skr.); *djarak*, paard (Burusch *adjaran*, Jav. *djaran*, enz.); *kamasan* (zilversmid; eig. goudsmid); *kansa*, koper (Skr.); *kasoemba* (roode katoenen stof, Skr.); *kastera*, turksche tarwe; *maédja*, prijs (Jav. *paédja*); *mangkok*, kom (Mal.); *marisan*, Spaansche peper (Skr.); *paum*, pajong; *patora*, katoenen stof (Skr. *patola*); *damé*, vrede, Mal. *damei; padomon*, kompas, Jav. *pandoman*, waaraan ook 't Mal. *padoman* ontleend is; *paku*, pin, Mal.; *padamara*, lamp, Jav. *padamaran*; *korano*, opperhoofd, Alfoersch *kolano*; *sambako*, tabak; *sjonto*, voorbeeld, Mal. *tjonto*; *wawara*, schurft, Skr. *pâmara*, schurftig.

verzameling aan te leggen van alle woorden en grammatische eigenaardigheden die het Mf. met het MP. gemeen heeft. Als proeve van zulk eene verzameling bied ik de volgende bladzijden aan, in de hoop dat anderen zich geroepen mogen voelen mijne lijst, die uit den aard der zaak alles behalve volledig is, aan te vullen. Bij de aanhaling van Maleisch-Polynesische woorden zal ik mij bepalen tot de bekende typische woordvormen, behoudens de gevallen waarin de verwijzing naar bijzondere tongvallen noodig is [1]).

Ik zal de lijst openen met de telwoorden, die alle zonder uitzondering met de Maleisch-Polynesische overeenkomen.

1. **Sâi**, één. Vgl. Ambonsch [2]) *sai*, Erromango *sai*. Uit MP. *sa* en een toevoegsel, dat oorspronkelijk misschien *ki* (vgl. Kawi en Jav. *si-ki*, Vate *si-kei*) luidde; de *k* tusschen twee klinkers verdwijnt in 't Mf., na eerst, gelijk men veronderstellen mag, *h* geworden te zijn.

Osso, een, eenmaal, iets. Een bijvorm van *sa*, en wel het Mal. *ăsa* (*ĕsa*), Tagalog *isa*, Bulusch *ĕsa* enz. De Pĕpĕt gaat in 't Mf. regelmatig in *ŏ* over, gelijk in het Tobasch, Fidji, Bisaya, enz. [3]); daarentegen in het Tagalog meestal in *i*.

---

1) De werken waaruit ik mijne gegevens geput heb zijn: Noefoorsch Hollandsch Woordenboek, en Beknopte Spraakkunst der Noefoorsche taal, door van Hasselt; Ambonsche tongvallen, door van Hoëvell, in Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. v. N. Indië, IV Volgr D. I.; Boeroesch, door Jellesma, in Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde XXIII; Aroe- en Key-eilanden, door van Eybergen, in hetzelfde tijdschrift XIV; Woordenlijst van 't Ceramsch en Koviay-Papoesch, door Miklucho Maclay, in hetzelfde tijdschrift XXIII; en Reizen in den Ind. Archipel, door S. Müller I. p. 113; Woordenlijst der talen van Tidor, Misool, Toeboeroeasa, Karas, Kapauer, Onin en van de Humboldtbaai, in Reizen naar Ned. N. Guinea, door Robidé van der Aa, bl. 436; Grundriss der Sprachwissenschaft, door Friedr. Müller, II, 2; Beiträge zur Kenntniss der Melanesischen, Mikronesischen und Papuanischen Sprachen, door G. von der Gabelentz en A. B. Meyer; Sangirsche Catechismus, door Steller, en de woordenlijst van Riedel in Tijdschrift v. Indische T. L. en Vk. (1861).

2) Onder Ambonsch, zonder nadere aanwijzing, versta ik de verschillende tongvallen door van Hoëvell behandeld.

3) De spelling *osso* is een hollandisme; ze dient alleen om uit te drukken dat de eerste *o* den korten klank heeft van *ŏ*, zooals in 't Holl. woord *os*. Van eene werkelijke dubbele *s* kan geen sprake zijn.

2. **Dui**, twee. Dit bevat *du* = Mal. *dua*, Kawi *rwa*, Jav. *ro*, Bulusch *rua*, enz. en een toevoegsel, misschien hetzelfde als in *sâi*. *Dua* moet in 't Mf. den einklinker verliezen. De *d* (beter *ḍ*) gaat in 't Mf., gewoonlijk, evenals in 't Kawi, Jav., Malagasi, Bulusch in *r* over, behalve na een neusklank. Intusschen komen uitzonderingen voor, evenals in 't Jav. *ḍuhur* voor *ruhur*, zooals 't Kawi heeft. Regelmatig gaat *d* in *r* over tusschen twee klinkers, o. a. in 't Ilanag, Sangirsch, Tagalog; zoo ook in 't Mf. *ru*, hetgeen blijkt uit *suru*, twee, eigenlijk: zij twee.

3. **Klor**, drie, MP. *tĕlu*; Ambonsch *toru*. Ter verklaring van den vorm het volgende. De *k* vervangt in 't Mf. zeer dikwijls de *t*, evenals in 't Hawaiïsch, de taal der Marquesas en eenige Ambonsche tongvallen; bijv. Haw. *kolu* = Jav. *tĕlu*; *hiku* = Jav. *pitu*; Ambonsch Haroekoe *kurië* = *tulise*, schrijven. Mouilleering van *k* en *p* door naslag van eene *i* komt in 't Mf. vaak voor, en vertoont zich sporadisch ook op Java. Over de *l* en de Pĕpĕt heb ik zooeven reeds gesproken, alsook over de afslijting der eindklinkers.

4. **Fiak**, vier, MP. *pat*. De *p* gaat gewoonlijk in *f* over; de regel volgens welken ze behouden blijft, heb ik nog niet kunnen opsporen, doch verwijs voorloopig naar 't Malagasi, waar op soortgelijke wijze eene oorspronkelijke *p* nu eens blijft, dan weêr in *f* overgaat. Verder vereischt de vorm na de boven medegedeelde klankovergangen geene verklaring. Dichter bij den ouderen vorm staat *fât*, uit een te veronderstellen *fata*, in het Papoesch van Onim; verder afgeweken is *fala* (voor *fada*, dit voor *fata*) in 't Papoesch van Segaar.

5. **Rim**, vijf. Uit MP. grondvorm *lima*, overeenkomstig de reeds behandelde klankregelen.

6. **Onĕm**, zes, MP. grondvorm *ĕnĕm*.

7. **Fik**, zeven, MP. *pitu*, Haw. *hiku*. Na 't wegvallen van den eindklinker heeft de *i* de gerekte uitspraak, die ze in de open lettergreep had, behouden [1]).

1) De spelling *fiek* is een niet navolgenswaardig hollandisme.

8. **Wâr**, acht, MP. *walu*, *uwalu*, Ambonsch gew. *waru*. Ten aanzien der *â* geldt het bij *fîk* opgemerkte.

9. **Siw**, negen. Grondvorm *siwa*, dat in de meeste MP. talen voorkomt, o. a. Ambonsch *siwa* [1]).

10. **Samfur**, tien. Uit *samfuru;* dit uit *sam-puluh*, *sang-puluh*, dat algemeen MP. is, met kleine wijzigingen; Jav. bijv. *sa-puluh*, Tagalog *sang-powo*, enz. Uit dit voorbeeld blijkt dat het Mf. eenen klinker met sluitenden Wisarga behandelt als een echten eindklinker.

100. **Utin**, honderd, Ambonsch *uton*, *utun;* Burusch *utun* [2]).

1000. **Sjaran**, duizend. Dit beantwoordt aan Burusch *raran*, en ook aan Ambonsch dial. *lalan*, hoewel dit laatste de waarde heeft van 10000; hetzelfde woord, etymologisch, is Tag. *daan* (uit *djalan;* vgl. *powo* voor *puluh; buwan* voor *wulan*), Pampanga *dinalan*, niettegenstaande deze 100 beteekenen. De *sj* moet ontstaan zijn uit *dj*, zoodat de grondvorm van de aangehaalde woorden schijnt te zijn *djalan;* niets is gewoner, gelijk bekend is, dan de afwisseling tusschen *dj*, *d* [3]) en zelfs dentale *d*, in de MP. talen, waaronder sommige eene even sterke neiging tot dissimilatie, als andere tot assimilatie hebben. Daar *sj* in echt Mf. woorden niet schijnt voor te komen, is *sjaran* misschien ontleend; als typisch Mf. zou men verwachten *daran*.

Zoo gemakkelijk de ontleding der Mf. telwoorden is, zoo

---

1) In het Javaansch moet het eenmaal *si-a* of *siya* (Bisaya, Ibanag, Bikol *siam*, Tag. *siyam*) geluid hebben, want het reeds in 't OJ. gebruikelijke *sang-a* is klaarblijkelijk ontstaan door de substitueering van *sang*, thans nog een soort Krama-inggil plaatsvervanger van *si*, aan 't oorspronkelijke *si-*. *Sanga* is dus een kunstmatig woord, en staat tot den in onbruik geraakten ouden term als *sangapa*, wie, tot *syapa*.

2) *Utin* staat tot het elders voorkomende *atus*, *hatus* (*gatus*, *ratus*) nagenoeg in dezelfde verhouding als OJ. *hĕnti*, Fidji *oti*, NJ. *ĕnti* (*ĕntek*) en *anti*, tot OJ. *hantus*, in 't NJ. *antos*, beschouwd als Krama van *anti*. Zoowel in *ti* als in *tus* schijnt het hoofdbegrip dat van „einde" te zijn. Vgl. ook Jav. *putus* en Day. *tutus*. In 't Ambonsch beteekent *hutusane* „tien." Of *ti*, *tus*, en *tun* of *ton*, tot één grondvorm te herleiden zijn, dan wel alleen synoniem waren, moge later onderzoek trachten uit te maken.

3) Met *d* wisselt wederom *r*.

moeielijk is die der voornaamwoorden, welke veel meer geleden hebben.

1. **Aja**, **ja**, **j'**, ik. Dit komt overeen met Bugineesch en Sangirsch *iya*. Wat de *i* betreft, is te vergelijken Bulusch *niyaku*, eig. „egoge;" Ambonsch *jau* (voor *jahu*, dit uit *jaku*, *i-aku*); zoo ook Erromangosch.

In-ko, **ko**, wij, ἡμεῖς; Ambonsch dial. *i-to*, maar als aanhechtsel *ko;* Pampanga *i-ta*, aanh. *ta*, *too*. Wat het voorvoegsel betreft, vergelijke men Sesake (op Api) *ning-ginda tu* (Mal. *kita*), en *ning-gami au* [1]). *Nu*, wij beide, νώ. Vermoedelijk verbasterd uit een vorm die *du*, *ru* (*dua*) bevatte.

2. **Awe**, **wa**, **w**, **au**, tu. Deze vormen wijzen op een *angkau* (vgl. Mal.) of *akau*, met een of ander toevoegsel, zooals men in 't Kawi *kon* en *kohĕn* (waaruit Jav. *kowe*) ontmoet. Vgl. Marshall-eilanden *kwe*. Niet onmogelijk is het dat aan 't begin des woords eene *k* is uitgevallen; op dat verschijnsel kom ik later terug bij de behandeling van de woorden *ai*, hout, en *uk*, luis.

Imgo, **mgo**, vos. Vergelijkt men Anudhasch *i-gamu*, waarin *gamu* ontstaan is uit een ouder *kamu;* voorts Api *ni-mui ku*, Araga *kimi*, Ambrym *gimi*, Ambonsch Saparua *imi* (voor *kimi*), dan staat men in twijfel of men als ouderen vorm moet aannemen *i-kamui* [2]), dan wel eene samentrekking van *kamu* met een woord voor „drie." Het veronderstelde *kamui*, waarop de aangehaalde vormen wijzen, vindt zijnen tegenhanger in 't Bataksche *hamu-na*, dat ook een toevoegsel, al is het dan ook een ander, vertoont.

Mu, gij beide, σφώ. Moeielijk te herstellen; het zou kunnen ontstaan zijn uit *kamu-du*, eigenlijk „vos duo."

3. **De**, **d'**, **i**, hij, zij, het. Vgl. Mal. *ija*, *dija*, enz.

Si, zijlieden. Dit zou verkort kunnen wezen uit *sire*, Am-

1) Onderscheid tusschen de twee meervouden, waarvan één den sprekenden persoon insluit, de andere niet, maakt het Mf. evenmin als het Javaansch.

2) Waaruit verder met omzetting: *imkui*.

bonsch *sile*, *sire*, *sini*, doch als aanhechtsel bezigt het Ambonsch eenvoudig *si*, en dit laat zich vereenzelvigen met het meervoud *sei* van het Bulusch.

Su, zij beide. Dit zou uit een enkelvoud *si* met toegevoegd *du*, twee, kunnen verklaard worden, doch in de woordvorming van 't Javaansch treedt een grondwoord *su* op in den zin van „elkander," bijv. in *sulaja*, met elkander in strijd; Kawi *sudakĕt*, convicinus; zoodat men er aan kon denken Mf. *su* voor een niet samengesteld woord te houden, ware het niet dat in dit geval *su* allicht in *s'* zou overgegaan zijn.

Het woord dat „zelf" uitdrukt, luidt *mangun* [1]). Dit is natuurlijk één met het Jav. *wangun*, gestalte, gedaante; Fidji *yango*, lichaam. Dat een Jav., en tevens oud MP. *w*, in 't Mf. *m* kan worden, blijkt uit *mĕnu* (uit *mĕnua*), Oudj. *wanua*, Bulusch 'tz., Mal. *banúa*, enz.

De thans gebruikelijke bezittelijke voornaamwoorden [2]), wier ontleding ik uit gebrek aan gegevens uit de verwante Papoesche tongvallen zal laten rusten, hebben dit gemeen met de Ambonsche, dat ze achter het voornaamwoordelijk aanhechtsel nog een bestanddeel, *eda*, *ani*, of *ena*, vermoedelijk een soort lidwoorden, vertoonen. Mijns inziens, beteekent een Mf. *rum jeda*, mijn huis, eigenlijk „domus mei illa." Of *da* of *eda* in *jeda* vormelijk gelijk te stellen is met het Ambonsche *llo*, *lo*, of *r*, en het meervoudige *na* of *ni* tot denzelfden stam behoort als het Ambonsche *na* of *a*, *ne* is twijfelachtig, maar dat het lidwoord achter enclitische voornaamwoordsvormen geplaatst kan worden, blijkt uit zulke voorbeelden als Ambonsch *ale-mu-ol*, het dijne, eigenlijk: „res tui illa.

Na deze vluchtige opmerkingen over de bezittelijke voornaamwoorden, zal ik thans eene lijst laten volgen van Ma-

---

1) Van Hasselt schrijft *mangund*, doch de *d* in *mangundaja* enz. kan niet tot *mangun* behooren; het is wat ik, bij gebrek van beter, met van Hasselt een „overgangsletter" zal noemen.

2) Over sporen van oudere suffixen, zie onder **swari**.

foorsche woorden, die òf aan een of ander Maleisch-Polynesisch dialekt ontleend òf aan 't Papoesch en Maleisch-Polynesisch van den beginne af gemeen moeten geweest zijn. Daarbij zal ik tot leiddraad nemen van Hasselt's woordenboek, ofschoon ik van de volgorde hier en daar zal afwijken, waar mij zulks oorbaar schijnt.

Ân, eten. De MP. wortel is *kan*, waarvan o. a. Sundan. *hakan*, Mal. *makan*, Jav. *mangan*, Bulusch en Dajaksch *kuman*; voorts Tag. *kanin*, Bisaya *kanun* (beide uit een ouder *kanën*), voedsel, eig. wat te eten is, gegeten wordt; Fidji *kakana* (voor *kakanan*, daar 't Fidji eene sluitende *n* afwerpt), spijs; Malag. *hanina*, wordt gegeten; *fihinana*, spijs; enz. Ambonsche vormen zijn: *anane* (voor *hanane*, dit voor *kanane*), eten; *ana-illo*, aas; *aäne* (uit *kananë*), *kamanane*, levensmiddelen. *Ân* houd ik voor ontstaan door samentrekking uit *aän*; dit heeft zich waarschijnlijk ontwikkeld uit *ahan*, en dit laatste uit *akan*. Dat eene *k* tusschen twee klinkers ten slotte verdwijnt, zal nog uit andere voorbeelden blijken. In denzelfden zin als *ân* komt voor:

Anân. De *n*, zooals we later meermalen gelegenheid zullen hebben op te merken, vervangt in 't Mf. eene Jav., Mal. *ng*. *An* is dus hetzelfde welbekende prefix dat in 't Kawi, Jav. en Sundan. *ang*, *ng* luidt; *anân* is dus letterlijk = Sundan. *nga-hakan*. — Van denzelfden wortel komt:

Fân, voederen, kweeken. Vgl. Jav. *pakan*, voeder; Jav. *makani*, Fidji *vakani*, voeder geven aan, voederen; Daj. *pakanan*, *mampakanan*, enz. Wegens de beteekenis moet het transitieve *fân* beschouwd worden als identisch met Fidji *vakani*, en niet met het subst. *pakan*; de eindklinker *i* moest natuurlijk wegvallen. — Verder behoort bij denzelfden wortel:

Ijen, visch, Mal. *ikan*; Tongasch *ika* (voor *ikan*); Ambonsch *ian*, Halmaherasch *ijaan*, *ien*; Sumbasch *iang*; enz. De *j* is een overgangsklank die zich vanzelf achter de *i* ontwikkelde, nadat de *k*, of wil men de uit *k* ontstane *h*, uitgestooten

was. Beter dan in 't Mf. is de oude vorm bewaard gebleven in een ander Papoesch dialekt, het Segaarsch, dat *ikan* zegt. — Wij zien dat de M P. wortel **kan** in 't Mf. goed vertegenwoordigd is. Dat de Papoes voor zulke eenvoudige begrippen als eten, voêr en visch woorden moesten halen bij de Malaio-Polynesiërs, is niet volstrekt ondenkbaar, doch bijzonder waarschijnlijk zal zulks wel door niemand gevonden worden [1]).

Âr-nani, stuifregen; **âr-plarek**, kwalster; **âr-sjawek**, regenworm. Deze drie woorden bevatten alle *âr*, dat „water" moet beteekenen, evenals in 't Papoesch van Onin. Ook het Ceramsch heeft *âr*, Kawi *air*, Mal. *ajr*. Vermits in 't Mf. zelve een ander *âr*, schreeuwen, afwisselt met *ajĕr*, heeft men het recht te besluiten dat ook *âr*, water, uit *air*, *âir* ontstaan is. *Nani*, in *âr-nani*, is een bijvorm van *nangi*, hemel; *âr-nani* zou dus eigenlijk hemelwater zijn, ofschoon ik niet verzwijgen mag dat deze wijze van samenstelling in 't Mf. ongewoon is.

Adoffĕn, schrede, als wkw. stappen. De stam *adof* luidt naar eenigszins andere uitspraak *arf*, schrede, van waar afgeleid is *arfépen*, betreden. *Adof*, *arf* is Jav. *hadĕp*, front, Tag. *hadap*, enz.; oorspronkelijk één met *harĕp*, voorhebben, Mal. *hadăp*. Hoe de beteekenissen samenhangen blijkt uit het Jav. *hadjĕng* als Krama en Madya van *hadĕp* en *harĕp*. — De uitgang *épen* beantwoordt aan Jav. *akĕn*, Mal. *akan*, Tobasch *hon*, enz., met overgang van *k* in *p*. Waarom de *p* hier niet in *f* is veranderd, weet ik niet te verklaren; op het feit kom ik later terug. De *é* in *épen* houd ik voor Umlaut, ontstaan door eene later weêr verdofte *i* in de slotlettergreep; *épen* wijst dus op een ouder *apin* (*akin*), dat ook aan 't Jav. *ake* ten grondslag schijnt te liggen. Het suffix *ĕn* in *adoffĕn* is te vergelijken met de bekende MP. suffixen *an* en *ĕn*, die

1) Ter loops zij opgemerkt dat *tjen mani*, eigenlijk „vischolie", niet zooals in de Beiträge van von der Gabelentz en Meyer, N°. 267, te lezen staat „Thräne" beteekent, maar „Thran".

meermalen in elkaar overgaan en dus moeielijk te onderscheiden zijn.

Afer, kalk. Vgl. Mal. *kapur*, Burusch *ahul*, Ambonsch *kapu*, gew. *haüi*, Jav. *apu*, oud *hapù* of *apû*, uit een nog ouder *hapu*^{c} of *apu*^{c}. Bij dit merkwaardige woord ziet men dat Mf., Mal. en Burusch ten opzichte van de sluitletter overeenstemmen; dat daarentegen ten opzichte van de beginletter één tongval van 't Ambonsch en 't Mal. samengaan. Al de opgegeven vormen zijn, wat den uitgang betreft, volkomen overeenkomstig de regelen die voor elke der aangehaalde talen gelden, doch de dubbelvorm van 't begin des woords is nog niet onder vaste regelen te brengen [1]).

Afio, damp, nevel. Vgl. Tag. *apaya*. Tegen den regel vinden we hier eene *a* aan 't einde bewaard, hoewel verzwakt tot *o*; hetzelfde verschijnsel zullen wij vaker aantreffen.

Ai, hout, Sumbasch *ài*, hout; Ambonsch *ai*, boom, hout. *Ai* schijnt een overoude bijvorm van *kai* (Sundaneesch) te wezen, te vergelijken met het zooeven behandelde *apû* naast *kapur;* een nog vollere vorm dan *kai* is Mal., Jav. en Makass. *kayu*, waarvan 't Tag. *kahui* een omzetting schijnt te wezen, en dat in 't Bugin. wederom zonder *k* als *aju* voorkomt.

Ai-bon, boomvrucht. Samengesteld uit *ai*, dat dus niet alleen „hout", maar ook „boom" moet beteekend hebben, en *bon*, vrucht. De volgorde der leden eener samenstelling is in 't Mf. dezelfde als die welke in 't Burusch, Rottineesch, Timoreesch, Soloreesch en de Ambonsche tongvallen wordt in acht genomen. Bijv. Burusch *hoho'n-wai'n*, borstwater (melk), terwijl de Maleier verkiest te zeggen *ajr-susu; ulu'n-walan*, hoofdhaar; Solor. *wai-matan*, water-oog (bron), Rottin. *oeh-mata*,

1) Typisch ten opzichte van 't weglaten eener *k* aan 't begin is 't Bugineesch, hoezeer het anders volstrekt geen afkeer heeft van dien klank (zie de voorbeelden bij Matthes Boeg. Spr. bl. 36 en 49). Hetzelfde verschijnsel dat verwante woorden met of zonder eene *k* aan 't begin voorkomen, vindt men in de Arische talen, bijv. Skr. *asthi*, Grieksch *ὀστεον*, Lat. *os*, doch Slavisch *kosti*; Lat. *amor*, doch Skr. *kâma;* Germ. *ahsel*, Holl. *oksel*, doch Skr. *kaksha.*

Timor. *oi-matan*, doch Mal. *mata-ajr*. Voorbeelden uit het Ambonsch geeft van Hoëvell t. a. p. bl. 15.

Air, scheren, Ambonsch *eri*, gew. *keli*. De *i* is afgevallen, na eerst epenthese in de voorgaande lettergreep bewerkt te hebben, op de wijze van 't Grieksche σπείρω voor σπεριω, e. dgl. Zeer ontwikkeld is de epenthese, gelijk men weet, in 't Baktrisch, bijv. in *airyana* voor *aryana;* alsmede in 't Iersch. In 't Mf. is ze ook alles behalve zeldzaam.

Ambafen, plank, Key-eil. *fofan*, Mal. *papan*, Burusch *haha* (uit *fafan*, dit uit *papan*), Maori *papa* (voor *papan*). De voorslag *am* heeft zijn tegenhanger in *ĕmban*, dat in de taal der Key-eil. naast *fofan* gebruikelijk is; vergelijk ook Mal. *am-pat* = Jav. *pat*.

Amek, vatten, Jav. *amek* en *amet;* grondv. *pek* en *pet*.

Andândi of *ândândi*, voorhoofd, Fidjisch *yadre*.

Andum, binnenkomen. Uit prefix *an* = Jav., Sund. *ang*, Mak., Bug. *ng*, en *rum*, dat na een neusklank *d* wordt. Het is moeielijk te beslissen of *rum (dum)* het Segaarsch-Papoesch *ruma*, huis, Ambonsch *luma*, Mal. *rumah*, enz. is dan wel Daj. *dumah*, komen, Bulusch *luma*. Het doet ook weinig ter zake, daar ook in andere talen, bijv. de Arische, *wiç* enz. „ingaan" en „huis" beteekent.

Anĕnĕk, inklemmen. Dit heefi tot grondwoord *ĕnĕk*, dat met de zeer gewone verandering van *t* in *k* aan 't Jav. *ĕnĕt* beantwoordt; *an* is het suffix *ang*, zoodat *anĕnĕk* volkomen met het Jav. *angĕnĕt* overeenkomt. Van 't grondw. *ĕnĕt* is verder afgeleid Bul. *pĕnĕt*, *mahapĕnĕt*, dicht doen; Tag. *pinid*.

Aninĕf, spuwen. Vgl. Jav. *angidu* en *ilĕr*. Het Mf. heeft meermalen *n*, waar 't Jav. eene *d* vertoont, o. a. in *knik*, weinig, Jav. *kĕdik*, doch Madureesch *kènèk*. In een ander Papoesch dialekt, het Segaarsch, vervangt eene *n* zelfs gewoonlijk eene *d*, *r*, *l*, en zelfs eene dentale *d* van 't Jav.; bijv. *noa*, Oninsch *nuwa*, twee = Mal. *dua* (d. i. *dua*), Kawi *rwa; nonin*, blad, = Kawi *ron* (*don*, *ron-don*), Mal. *daun*;

nima, ook Oninsch, = Jav. en Mal. *lima; taniga*, oor, = Tag., Bul. *talinga; unan* = Jav. *udan*, enz. Er kan dus geen bezwaar bestaan tegen de gelijkstelling van *inĕ*, verdoft uit *inu*, en Jav. *idu* of *ilĕr*, Mal. *liur*. Nadere verklaring vereischt de sluitende *f*. Zulk eene *f* treffen we soms aan in gevallen waar ze niet tot den wortel van 't woord kan behooren en steeds in werkwoorden; bijv. in *kiukf*, uitwisschen; in *seer-f*, zoeken, naast *seer*, vangen. Ik gis dus dat die *f* het overblijfsel is van een formatief of van een richting aanduidend achtervoegsel, identisch met het Fidjische *va*, bijv. in *lako-va* e. dgl.

Anirija, dezelfde. Uit *an* (= *ang*); *diri* (Mal. „zelf") en voornaamw. 3de pers. *ja*. *Aniriya* kan voor *andirija* staan blijkens *anarem*, bruidsgeschenk, van *darem*, bruidegom of bruid.

Antimbaboi, krokodil. Het laatste gedeelte van dit woord *boi* of *baboi*, komt overeen met Kawi *wuaya*, Mal. *buwaya*, Tag. *buaya*, Jav. *båyå*, Daj. *badja*, Mahaga *vua*, enz.

Apop, vlinder, Ambonsch *hoha* (uit *popa*), naverwant met gew. Ambonsch *kopo-kopo*, Mal. en Jav. *kupu*, enz. Vgl. ook Bulusch *ali-popo*.

Ariaun, geneesmindel. De oorspronkelijke beteekenis moet „bladeren" geweest zijn, want het woord is baarblijkelijk hetzelfde als Mal. *dáun*, Kawi *ron* (ook *rwan*), enz. De *r* is gemouilleerd; de *a* aan 't begin zou een voorslag kunnen zijn, die vóór de *r* sporadisch in ettelijke talen voorkomt; misschien evenwel is het een overblijfsel van een partikel, en wel van dat, hetwelk in 't Bulusch *a* (*an*, *am*, *ang*) luidt. In dit laatste geval zou *ariaun* een meervoud of collectief zijn, dus bladeren, als „geneesmiddelen" [1]) beteekenen.

Aro, de voormiddag. Daj. *andau*, Tag. *adau*, Bulusch *ĕndo*, Sang. *ĕllo*, de dag.

1) Voor 't gebruik van *a* zie Niemann, Bijdragen tot de kennis der Alfoersche taal, 90.

Attaruwa, ster. Hierin vertoont zich op verrassende wijze het Formosaansche *ata-talingèi*, wat het eerste gedeelte betreft.

Aweab, hol, spelonk, Daj. *uap*, Marquesas-eil. *ua*. *We*, beter *wi*, stelt eene gemouilleerde *w* voor.

Babia, beneden; ook *iri wabia*. *Wabia* is één met Sumbasch *wawa*, *sa wawa*, beneden; Mal. *bawah* enz. *Bi* is wederom een voorbeeld van mouilleering; de *b* als beginletter in *babia* heeft vermoedelijk haar ôntstaan te danken aan een afgevallen voorzetsel, bijv. *in*; immers *in 'wabia* zou *im babia* worden, waaruit licht *mbabia*, en eindelijk *babia* ontstaan kon. *Iri* = Kawi *iri*, bijvorm van *ri*, Mal. *di; iri wabia* is dus letterlijk Mal. *di bawah*. Het behoud van de *a* aan 't einde is wellicht toe te schrijven aan den Wisarga, die oorspronkelijk het woord sloot, gelijk uit het Mal. blijkt.

Babo, of, met mouilleering: **biabo**, nieuw, jong, Kawi *wăhu*, recent, versch, nieuw, jong (geboren); Tag. *bágo*, Ibanag *bagú*, versch, nieuw; Bataksch *im-baru*, nieuw [1]); Mal. *bharu*; Fidji *vou*; Maori *hou*; in eenigszins gewijzigde beteekenis Jav. *wahu*, *mahu*. Eene afleiding is Daj. *awau* in *anak awau*, pasgeboren kind.

Barik, 't westen, Mal. en Daj. *barat*, Ambonsch *halato*, Bul. *awahat*, Ibanag *abagak*, enz. De *i* in de laatste lettergreep zal wel een hollandisme des schrijvers zijn, die *ĕk* meende uit te drukken.

Bati, vriend, makker, Jav. *batih*, lid van 't huisgezin; Fidji *wati*, gade; Tag. *kabati*, makker.

Bé, aan (voorzetsel), schijnt onderscheiden te zijn van *be* (prefix), bijv. in *be-kiki*, vijlen; *be-namun*, tooveren; *be-niaki*, schuldig zijn, e. dgl. Het prefix komt in beteekenis overeen met twee onderling naverwante prefixen die luiden: Daj. *ba*, Mal. *bar*, *ba*, Tag., Bis., Iban. *mag* en *ma*, Mongondousch *mo*, Kawi *mâ* (verouderd) en *ma*, Sang. *me'* en *ma*, Bat. *mor* en *ma*, en zal

1) Deze vorm leidt tot het vermoeden dat de vorm *biabo* zijn ontstaan te danken heeft aan een ouder *im-babo*, met overspringing der *i* in de volgende lettergreep.

dus ook wel etymologisch aan Daj. *ba* beantwoorden. Of *bé* slechts eene gewijzigde uitspraak is van *be*, is niet licht uit te maken. Ik vermoed dat de praepositie *bé* etymologisch hetzelfde woord is als 't Bulusch *wiya*, aan, terwijl het samengestelde prefix *béfa*, dat met *befa* afwisselt, het zooeven bedoelde *be*, in functie = Kawi *ma* bevat. Hoe het zij, de wijze waarop 't Mf. zich van *bé* en *be* bedient, is volkomen Maleisch Polynesisch.

Be-bo, omhoog. Vgl. Bulusch *wawo*, op; Philippijnsch *babau*, Ambonsch *babo*, gew. *haha* [1]), enz. Tot denzelfden stam behoort Daj. *ambo*, boven; Jav. *ambo*, opgehaald; *angambo*, optrekken. Als voorzetsel bezigt het Mf. *bo*, op, dat ik ontstaan acht uit *baw̄*, dit uit *bawo*.

Be-bon, vruchtbaar. Daar *bon* vrucht beteekent, is het duidelijk dat *be* hier dezelfde functie heeft als *ba* in 't Daj., *ma* in 't Kawi, *ba*, *bar* in 't Maleisch.

Be-snok, **be-isna**, **be-kiki**, en eene menigte andere met het prefix *be* voorziene werkwoorden zal ik voorbijgaan, daar ik de grondwoorden te hunner plaatse zal behandelen. Alleen zij opgemerkt dat men in plaats van *be-isna* zou mogen verwachten *ber-isna*, indien 't prefix *be* geheel beantwoordde aan Bataksch *mor*, Mal. *bar*, Ibanag *mag*. De afwezigheid der *r* leidt dus tot de onderstelling dat *be* eigenlijk vormelijk met Bat. *ma*, Iban., Tag., Bis., Jav. *ma*, Mal. *ba* gelijk te stellen is.

Bejen, varken. Dit woord, hoewel ook in 't Papoesch van Koviay bestaande in de vormen *boi* en *wembe*, schijnt niet inheemsch, daar de slotlettergreep *en* niet uit het Mf. verklaard kan worden en vermoedelijk een soort lidwoord is, gelijk *llo*, enz. in 't Ambonsch, *ra* in 't Ceramsch. Het woord luidt in 't Mal. *babi*, Daj. *bawoi*, Tag. *babuy*, Ceramsch *bôi* en *bu-ra*, Sumbasch *wee*.

---

1) Vgl. van der Tuuk's opmerkingen in Bataksch leesboek IV, 174.

Be-pur, daarna; **bèpurî**, nazaat. Van denzelfden stam als Kawi *wuri*, Jav. *buri*, achter; Bulusch *muri*, daarna; Maori *uri*, achtergebleven spoor (in 't Kawi *wuryan*); *muri*, achter; *amuri*, hierna.

Be-pon, in den beginne, eertijds; de eerste. *Pon* = Kawi *puhun*, begin; Bulusch en Seasch *puuna*, aleer; Ponosakansch en Tag. *muna*; Tag *naüna*, enz. Hetzelfde woord als Kawi *puhun* is Mal. *púhun*, stam; ten bewijze strekken de verschillende beteekenissen van *wit* in 't Jav. Verwant met *puhun* is Jav. *rumuhun*, alsook Kawi *ngûni*, d. i. *ng* + *ûn* (samengetrokken uit *uhun*) en *i*.

Besso, hoeveelheid. In 't Papoesch van Segaar is *wessa-fa*, hoe. Daaruit is op te maken dat *besso* eigenlijk hetzelfde is als Bulusch *wissa*, welke?

Be-wâr, vloeibaar. Uit *be* = Daj. *ba*, en *wâr*, water; vgl. dit laatste.

Bië, goed. Ambonsch *mae*, Mal. *baik*, Maori *pai;* in gewijzigde beteekenis heeft het Jav. *bahe*, waarmede men Jav. *sahe* vergelijke.

Bîn, vrouw. Ontstaan uit *bini*, MP. grondv. *wini* of *winai*, Mal. *bini*, Sumbasch *kawini*, Burusch *fina*, Maori *wahine* (voor *wavine*, dit voor *wawine*, een gereduplicéerde vorm).

Bikwâr, oud, versleten. *Kwâr* = Ambonsch *tawari*, versleten; *k* staat, gelijk reeds vroeger opgemerkt, in 't Mf. dikwijls voor *t*.

Bur, verdwijnen, zich verwijderen. Kawi *mör*, stamvorm *wör;* vgl. Roorda's Handwoordenboek i. v. *wur*.

Bôr, veel. Sesake *mbula*, Maramasiki *mora*, veel; Jav. *murah*, overvloedig; enz.

1. **Bon**, vrucht; Burusch *fuan;* in 't Burusch vervangt *f* de plaats van eene oorspronkelijke *w* (Mal *b*), bijv. *fenna* = Kawi *wanwa*, Mal. *banûa*, enz. Vergelijkt men Kawi *wwah*, Jav. *woh*, Mal. *buwah*, vrucht, dan zou men geneigd zijn *bon*, *fuan* te houden voor een verkorten vorm voor Kawi

wwahan, Jav. *wohan;* een vorm die m. i. ook in 't Kawi *kubwan*, Jav. *kĕbon*, tuin, teruggevonden wordt. Vgl. de verhouding tusschen Kawi *lyan*, Jav. *liyan*, met *a-lih*, *kalih*, enz., waar *lih* en *li* als varieteiten van één en denzelfden wortel voorkomen.

2. **Bon**, berg. Vgl. Samoa *maunga*, berg; Hawai *mauna*.

Brawĕn, goud; Bug. *ulawĕng*, Ibanag *bulawan*, Bikol *bolawan*, Sangirsch *bulaeng*, *buraeng*, Mak. *bulaeng*, Ambonsch *halawan*, *hulawan*, hetwelk uit *walawan* of *wĕlawan* ontstaan is, evenals bijv. *hulan*, maan, uit *wulan*. De stamvorm is bewaard in 't Daj. *bulau;* Tag. in den zin van „rossig".

Bruĕr, **brûr**, 't noorden. *Ruér*, *rûr* = Kawi *lwar*, bijvorm *lor*, Jav. *lor*, 't noorden. Dit woord is eigenlijk slechts eene varieteit van Kawi *lod*, Bul. *lauĕr*, Mal. *láut*, zee; Bis. *i-lauod*, zeewaarts. De *b* zal wel niets anders wezen dan 't voorzetsel *bĕ*.

Daim (juister *ḍaim*), blad. Bijvormen hiervan zijn *raim*, *râm*. Gewoonlijk blijft de *ḍ* slechts na een neusklank behouden, en zegt men dus *nandaim*, betelblad, doch wegens het geringe verschil in uitspraak tusschen *ḍ* en *r* is het verklaarbaar dat men ook elders de *ḍ* in plaats van de meer regelmatige *r* aantreft; zoo bijv. staat *ḍui* naast *su-ru*. *Raim* (*ḍaim*) staat voor *râmi*, met de gewone epenthese, die in den vorm *râm* ontbreekt; *râmi* is = Bulusch *rani*, blad. Wij hebben hier dus een ander voorbeeld van de onderlinge verwisseling der nasalen. In 't algemeen heeft 't Mf. eene voorliefde voor de *m*, die meermalen zoowel de *n* als de *ng* vervangt. Het Papoesch van Segaar, dat zoo dikwijls de *ḍ*, *r* en *d* door eene *n* vervangt, heeft *nonin*, waarin de sluitende *n* vermoedelijk een soort artikel, en in allen gevallen een toevoegsel is, ons herinnerende aan *en* in Mf. *bejen* [1]).

Dimek, nat, vochtig. Jav. *djĕmek*.

---

1) De *o* in Seg. *nonin* wijst op een ouder *rwani*, te vergelijken met Kawi *rwan* naast *ron* (voor *raun* = Mal. *dáun*).

Dobbo of **tobbo**, haai. Vgl. Tongasch *tofoa*, walvisch.

Domes, zweeten; verwant met Jav. *umĕs*, vochtig, alsook met Daj. *gĕmĕs*, vochtig, en Jav. *rĕmbĕs*, zijpeling, lek.

Ejek, **êk**, klimmen. Van denzelfden stam als Ibanag *unek*, Mal. en Daj. *naik*, O. Jav. *panek*, N. Jav. *penek*, Bulusch *mĕnek*, Mongondousch *moponik*, enz.

Êw, vullen, Jav. *ewuh*, vol. De *u* met sluitenden Wisarga is weg gevallen, gelijk o. a. ook in *samfur*, tien, *sampuluh*. De causatieve beteekenis „vullen" is ietwat zonderling en lijkt verdacht; *êw* zal wel eenvoudig met „vol (zijn)" te vertalen wezen.

Emběrob, oorlog. *Bĕrob* = Jav. *bĕrubuh*, algemeen gevecht; waarvan Kawi *makabarubuh*, slaags raken; Jav. *amběrubuh*, neêrvellen; enz. Volgens de regelen der Jav. spraakkunst zou *emběrob*, d. i. vormelijk Jav. *amběrubuh*, een werkwoord, en geen substantief wezen, doch die regelen zijn niet van toepassing op de Oostelijk-Polynesische talen, evenmin als op het Ibanag, waar 't prefix *ang* (enz.) substantieven vormt, zoodat bijv. *anugut* een substantief is, hoewel het vormelijk met het verbale O. en N. Jav. *anurut* identisch is.

Enĕf, slapen. Maori *inep*, slapen; Jav. *inĕp*, overnachten.

Fa, prefix = MP. *pa*. Bijv. in *fân* (d. i. *pa-kan-î*); *fa-rbian* (q. v.), en andere.

Fâs, schrijven, teekenen } *Fâs* houd ik voor ontstaan uit
Fafâs, bont } *fasik*, en dit uit *fatik*, want het is een vaste regel in 't Mf. dat *ti* overgaat in *si*, gelijk in 't Grieksch en 't Ibanag [1]). *Fasik* nu is *mut. mut.* Bulusch *pantik*, en verwant met Jav. *baṭik* en *patik*, Bis. *patik*. Dat de sluitende *k* benevens den voorafgaanden klinker is afgeworpen, laat zich verklaren uit de eigenaardige uitspraak der sluitende *k*, die, zooals men weet, half opgeslokt wordt, en uit de omstandigheid dat het accent op het prefix valt.

---

1) Zie de Cuevas, Arte nuevo de la lengua Ybanàg § 22.

Fâs, rijst. Dit woord, Kawi *wwas*, Mal. *bĕras*, Tag. *bigas*, enz. is hoogstwaarschijnlijk niet Mafoorsch, daar eene *w* (Mal. *b*) in 't Mf. niet in *f* overgaat; vgl. bijv. *bon* en *mĕnu, mangun*,

Fa-mangôr of **fia-mangôr**, versiersel. Uit pref. *fa*, waarvan *fia* een gemouilleerde bijvorm schijnt te wezen, of mogelijkerwijze ontstaan is uit een ouder *i-fa*, en *mangôr* = Jav. *mangun*, fatsoeneeren, opknappen; subst. *pamangun*. De vervanging van den neusklank *n* of *ng* door *r* heeft niets bevreemdends, daar het omgekeerde meermalen plaats heeft. Een ander voorbeeld levert *kanôr*, waarzegger, toovenaar, dat uit *tanong* of *tandong* moet ontstaan zijn, blijkens Mal. *tănung*, Jav. *tĕnung*, Bataksch *tandung*. Een ander voorbeeld zien wij in:

Famfabĕr, woordenstrijd, twist. De stamvorm *faber* = Jav. *pabĕn*, Krama van *padu*.

Fa-rbian, verkoopen. Het naverwante Arfaksch *fa-brian* toont dat *fa-rbian* omgezet is uit *fa-brian*. *Bri* is Kawi *wli*, Mal. *bĕli*, Tag. en Daj. *bili*, Malag. *vidy*, Fidji *voli*, enz. Het prefix *fa*, dat meestal een factitief vormt, dient om in *farbian* het begrip van „verkoopen" in tegenstelling tot „koopen" uit te drukken. Op overeenkomstige wijze beteekent in 't Fidji het causatieve *voli-taka* „verkoopen," doch het eenvoudige *voli*, „koopen." Daarentegen is Tag. *mili*, koopen, maar *magbili*, verkoopen. Vormelijk zou aan *fabrian* beantwoorden een Kawi *pa-wĕli-an* of *pa-wĕli-ani*, hoewel dit laatste slechts in den imperatief als werkw. vorm zou kunnen optreden. Het Arfaksche *fabriân* heeft bepaald eenen gerekten klinker vóór de *n*; moet dus aan 't slot een vokaal verloren hebben.

Fa-riân, verhuizen. Hiermede is te vergelijken zoowel Jav. *ngalih*, *ngalihi*, *ngĕlihi*, verhuizen, als Kawi *lyan*, ander, enz. Vermits *alih*, *lih* en *li* varieteiten zijn van één en denzelfden wortel, is het vooralsnog moeielijk uit te maken, of men *fariân* onmidellijk bij *lih* dan wel bij *li* brengen moet.

Als oudere vorm is te beschouwen *fariani*, eig. „verhuizen naar," gelijk Jav. *ngĕlihi*, in den conjunctief *nglihana*.

Fa-rîk, vuur aanleggen. *Rîk* uit *rikit;* de *k* moest uitvallen, en de sluitende *t* is in *k* overgegaan, gelijk in *barĕk*. Het is Bulusch *rikĕt*, waarvan *rikĕttan*, wordt gebrand; *rumikĕt*, vuur aanmaken; Tag. *dikit;* Daj. *djakit*, aangestoken.

Far-mun, vechten. Zie **mun**. Het prefix *far* = Mal. *par*, Philippijnsch *pag*.

Faro en **maro**, aan, tot. *Faro* = Kawi en Jav. *para; maro* = Kawi *mara*, en, met volgend voorzetsel *i*, *mare;* Jav. *marang* en *mring* (Kawi *mareng*, d. i. *mara* + *i* + lidwoord *ng*). Wat de reden is dat de eindklinker bewaard is, hoewel verzwakt tot *o*, kan ik niet zeggen; wellicht volgde er oorspronkelijk eene *i* of andere partikel op.

Fasis, stilte. Uit *fa* en *sis*, Jav. *tis*, stil. Het is boven reeds opgemerkt dat *ti* in 't Mf. *si* wordt.

Fa-sna, aantoonen. Zie **isna**.

Fau, weten, verstaan, kennen. Dit woord is zonder twijfel verwant met ettelijke MP. woordstammen die eene tot nog toe onverklaarbare afwisseling in de beginletter vertoonen: Jav. *bahu* in *binahu; gahu* in *ginahu*, en *sahu* in *sinahu*, leeren, zich oefenen. *Binahu*, *ginahu* en *sinahu* worden alle als stamwoorden behandeld, waaruit men mag opmaken dat ze zeer oud zijn. Eene vierde varieteit is Mal. *tahu*, weten, Bulusch *ma-tau*, kennen, Daj. *tau*, kunnen, Maori *ma-tau*, wijs; weten, verstaan; en als vijfde mogen we Mf. *fau* beschouwen, want volgens den regel zou hieraan een MP. *pahu* beantwoorden. Het is te gewaagd hierin een onregelmatigen klankovergang te zien, en *fau* onmiddellijk te vereenzelvigen met Jav. *bahu*, of wel *bahud*, bedreven, hoewel de Mf. causatiefvorm *faunépen* zou kunnen aangehaald worden ter staving van 't vermoeden dat naast *fau* een *faun* = *faud* (Jav. *bahud*) bestaan heeft. Hoe het zij, aan de verwantschap van *fau* met al de opgenoemde stammen is niet te twijfelen, en het

verdient nog opgemerkt te worden dat *fau* niet alleen den zin van 't Mal. *tahu*, maar ook dien van 't Jav. *tahu*, namelijk dien van „gewoon" heeft; *fau rapé*, ongewoon, niet gewend. Eindelijk zij nog opgemerkt dat Jav. *bahu* (*binahu*) eigenlijk niets anders is dan 't welbekende Mal. *báu*, reuk; en zoo verklaart zich van zelf hoe Mal. *sĕbáu* kan heeten „gewend, zich gewennen," dus z. v. a. Jav. *tahu*, en dat in 't Daj. *bau* niet „reuk," maar „gezicht" beteekent. Dat ook in andere taalfamiliën de begrippen „ruiken" en „leeren kennen", weten" verwant zijn, blijkt o. a. uit vergelijking van Baktrisch *baodha*, reuk, *baodhaitê*, rieken; *bûidhyaitê*, merken, bespeuren; Skr. *budhyate*, merken, bespeuren; *buddhi*, verstand, begrip; *bodha*, inzicht; en doortrekking met geur; enz.

Fês, binden, vastmaken, hechten. Burusch *ĕmsi*, vereenigen," passief: *i-psia*, vereend; Maori *apiti* (voor *apisi*), vereenigen; passief *apitia*. Het grondw. is *si*, één; *fês* staat dus voor *fesi*, en dit voor *fĕsi*, of *fisi*.

Fios, nauw. Uit een ouder *fĕsu*, gelijk *kior* uit *tĕlu*. Het is dus verwant, maar niet volkomen identisch met Bulusch *pĕsĕt*, eng; *mahapĕsĕt*, verengen; voor identisch houd ik het Jav. *pĕsu*, *mĕsu*, zich inspannen, bedwingen, al is de beteekenis eenigszins gewijzigd. Vermoedelijk hangt dit Jav. *pĕsu* niet slechts samen met Bul. *pĕsĕt*, maar ook met Jav. *suh*, hoepel; doch ik laat dit daar.

Fiasĕn, persen. Dit herinnert aan Bulusch *pĕsut* in *mahapĕsut*, persen, alsook aan *fios* en de daarmede vergeleken woorden, doch zoolang men niet den ouderen vorm waaruit *fiasĕn* ontstaan is, op bevredigende wijze kan herstellen, is 't raadzaam het bij deze aanwijzing te laten.

Fnok, **fnoběk**, toeleggen, bijpassen. **Fnok** is in hoofdzaak onmiskenbaar = Mal. en Jav. *pĕnuh*, vol, Salawati *von*, Bauro *honu*. Zoowel in deze vormen, als in 't Papoesch van Ansoes, dat met zonderlinge klankverwisseling *donu* zegt, komt geen sluitende *k* voor; ik weet die ook niet te verklaren, tenzij

fnok eene verhaspeling is van *fnoběk*. Dit is eene samenkoppeling van twee woorden, beide „vol" uitdrukkende; *fno* = *pěnuh*, en Kawi *wěki* of de Jav. stam *běk*, in *iběk*, *keběk*, vol. Juist op dezelfde wijze zegt men in 't O. Jav. *pěnuh wěki*, stopvol; Bhârata Yuddha 114.

Fninĕs, kijker; als werkw. mikken. *Fn* is het bekende MP. prefix *pang*, *pěng*; *inĕs* staat voor *inĕsi* wegens den bekenden regel omtrent de eindklinkers, en *si* is de regelmatige Mf. vorm vóór *ti*. *Fninĕs* is dus vormelijk = Jav. *pang-ingĕt-i*; in zin = *angingĕti*, met aandacht bekijken, van stam *ingĕt*; voor Mf. *fninĕs* (uit *pangingĕti*) zou het Kawi en dichterlijk Jav. *mangingĕti* als werkw. hebben; als substantief, met vereischte verwisseling van *i* met *an*, is een *pangingĕtan* denkbaar, ofschoon mij onbekend; vgl. wat de wijze van afleiding aangaat, 't Jav. *panutan*, *panĕmbahan*.

Fôb, 't hoofd bedekken. Uit pref. *fa* en *ob*, Jav. *ahub*, Kawi *höb*, beschutting, inzonderheid tegen de zon.

1. **Fôr**, vuur. Uit *fora* of *fura*; vgl. omtrent den gerekten klinker het boven bij *fik* opgemerkte. Maori *mapura*, vuur; zeker wel hetzelfde in oorsprong als Mongond. *mopura*, rood, Tag., Bis. *mapula*. Ook andere Papoesche dialekten bezitten dezelfde uitdrukking; Koviay *i-woro*, Mairassi *woor*; daarentegen Segaar *jafi* = Mal. *api*, enz.

2. **Fôr**, vangen, grijpen. Maori *puri*, wegnemen.

Frâr, loopen, vluchten. Daar we weten dat er een klinker aan 't einde afgevallen is, maar niet welke klinker, is het onzeker tot welke varieteit van den wortel voor „loopen, vluchten" *râr* behoort. Met behulp van 't Papoesch van Koviay, dat *braru* heeft, komen wij tot de overtuiging dat *râr* voor *raru* staat, dus aan Jav. *ladju*, verwant zoowel met *layu* als met Mal. *lari*, beantwoordt. Op de Key-eilanden luidt de vorm inderdaad *bĕrari*, dat nagenoeg letterlijk = Mal. *bĕr-lari* is. **Frâr** is dus vormelijk gelijk te stellen met een Jav. *paladju*, terwijl men mag aannemen dat er gewestelijke

bijvormen bestonden die aan een MP. *palayu*, *palari* beantwoordden. — Van hetzelfde *râr* is afgeleid *mbrâr*, koers, richting. De *b* wordt tusschen *m* en *r* regelmatig ingeschoven. Het gebruik van *m* (*mĕ*, *ma*) tot vorming van min of meer afgetrokken substantieven is in de westelijke MP. talen zeer zeldzaam, minder echter in de oostelijke. Zoo bijv. is Malag. *masina*, Mal. *masin* „zout" (adj.), doch Fidji *masima* „zout, *sal*;" Bulusch *mareo*, dorst. In 't Maori troffen we *mapura*, vuur, aan; dit zou intusschen oorspronkelijk een adjectief kunnen geweest zijn, waarvoor 't Mongondousch *mopura* pleit.

Frôk, bespringen. Uit *f* = *fa*, en *rok*, wellicht = Jav. *rok*, het zich storten op.

Frôn, ontginnen. *Rôn*, samengetrokken uit *rohon*, Jav. *ruhun*, waarvan *rumuhun*, eerst, vroeger. Mogelijk is eene *i* aan 't einde weggevallen, en dan ware *frôn* te vergelijken met Jav. *angruhuni* voorkomen.

Ifnurĕp, duisternis. Dit strijdt met hetgeen in het Holl. Noef. woordenboek wordt opgegeven; daar dient *ifnurĕp* tot vertolking van „donker" en *fnurĕp* van „duister, donker (verborgen)." Voorshands betwijfel ik, of hetzij *fnurĕp* of *ifnurĕp* ooit een adjectief kan wezen; de vorming van 't woord is al te duidelijk die van een zoogenaamd denominatief met prefix *pang*, enz. Vormelijk zou, behoudens de *p*, in wier plaats men eene *f* verwachten zou, *fnurep* gelijkstaan met een denkbaar Jav. *panurup*, het ondergaan der zon, 't duister worden. Vgl. hieronder **jorĕf**. *I* is een voorvoegsel welks waarde wij nog niet weten te bepalen; vgl. het boven opgemerkte bij *fa-mangor*.

Ijĕr, waaien. Vgl. Jav. *idid*, *midid*, waaien. Het Kawi zegt *idî*, en dit wijst op een ouderen vorm *idir*, of althans op een oorspronkelijken MP. sluitmedeklinker, die groote verwantschap had met de *r*. Vgl. ook Jav. *ilir*.

Imnasu, bezwijmen (?). De opgegeven beteekenis lijkt verdacht, daar *mnasu*, hetwelk niets anders is dan eene ge-

wijzigde uitspraak van *imnasu*, door van Hasselt zelven vertolkt wordt met „ademen". De zaak zal wel deze zijn dat *mnasu*, *imnasu* zoowel „ademen", als „hijgen" beteekent. Het stamwoord is *asu*, Samoa *asu*, ademtocht; Tahiti en Hawai *aho*; verwant is Jav. *angsur*, hijgen. *Mn* is verzwakt uit *mang*; *i* in *imnasu* en dgl. is een voorslag die zich ontwikkeld heeft, nadat *mang* in *měng* en eindelijk *mng*, *mn* was overgegaan. Wat hier gezegd is, geldt voor alle gevallen waar *mn-* met *imn-* afwisselt; o. a. in 't nu volgende:

Imnis, **mnis**, voldoende. Het grondw. is *wis*, Jav. *wis*, *wus*, Bulusch *awĕs*, genoeg; Mal. *habis*, enz. Daar *mn* MP. *mang* is, moet *mnis* voor *mnisi* staan, hetgeen letterlijk Jav. *(m)angwissi*, afdoende, is [1]).

In-banio-ri, schoonmoeder. Vergelijkt men dit met *mambanio-ri*, schoonvader, en bedenkt men dat *mami* „mijn vader" beteekent, dan mag men het gevolg trekken dat *in* het welbekende MP. *ina*, moeder, is. Vgl. **sna-ri**.

Inĕm, drinken. MP. *inum*. In andere Papoesche dialekten keert hetzelfde woord terug; Onin *ninun* (voor *anginum*), Koviay *ma-inu* (voor *manginum*). Zij die het bewezen achten dat de Papoesche talen niet met de Maleisch-Polynesische verwant zijn, moeten dus tevens aannemen dat de Papoes hun woorden voor eten en drinken, voor vuur en water, en dergelijke allereenvoudigste begrippen meer, van elders ontleend hebben, en wel na onderlinge afspraak, want anders zou er niet zulk een eenstemmigheid onder de dialekten heerschen.

Isia, wezen of zijn. Formosaansch *ma-sea*.

Isna, licht, daglicht. Er zijn verscheidene woorden die zekere verwantschap met *sna* vertoonen; het dichtste er bij staat Balin. *sĕnah*, Tag. en Ibanag *sinág*; vgl. ook Bisaya

---

1) Wat de uitstooting der *w* in *mnis* aangaat, vergelijke men 't Jav. en Kawi *ngetan*, *mangetan*, van *wetan*.

sanág, licht, lichtstraal; Jav. *sunar*; Mal. *sînar*, licht; Maori *hahana*, vuurglans. Verwant ook is Kawi *sĕnö*, glans, waaruit Jav. *sunu*; Sund. *sönö*, vuur. De *i* van *isna* behoort niet tot den woordstam, zooals blijkt uit *fa-sna*, duidelijk maken, vertoonen. De klemtoon moet op de laatste lettergreep gerust hebben gelijk in *sĕnö* en *sanag*, en dien ten gevolge is de klinker der eerste lettergreep zóó toonloos geworden dat hij ten slotte niet meer gehoord werd.

Jâr, kring. Sundan. en Jav. *ali*, ring. De functie der *j* (*i*) in *jâr*, evenals in de straks volgende artikels, is mij onbekend. Is die voorgevoegde *i* (*j*) dezelfde als in *i-woro* van 't Koviay Papoesch, waarvoor Mf. eenvoudig *fôr* heeft? Is het soms een substantiefvormend bestanddeel of soort van lidwoord, en te vergelijken met de *i* (*y*) in Fidji *y-aza*, naam, waarin *aza* = Jav. *aran*, Daj. *aran*, Bantenansch *aren*, is? Opmerkelijk is het dat het substantief „naam" in 't Kawi en Bulusch *ng-aran*, Tag. *ng-alan*, Malag. *ang-ara(n)* is. Vergelijkt men verder Tongasch *ing-oa*, naam, Tahitisch *i-oa*, enz., dan is het duidelijk dat *i* of *ing* eenerzijds, *ng* en *ang* anderzijds formatieven zijn; over den oorsprong en den aard van dat formatief zal ik hier niet verder uitweiden, en mij vergenoegen met het vermoeden uit te spreken dat *i* in *jâr* inderdaad met *y* in *yaza*, in functie = *ng* in *ngaran*, overeenkomt.

Jâs, slijpen. Uit *i* en *âs*, voor *asah*, Jav. *asah*, Daj. *asa*, het slijpen; Jav. *ngasah*, Daj. en Bulusch *masa*, slijpen; Bulusch *aäsaän*, slijpplank; enz. De *i* (*j*) is mij hier geheel onverklaarbaar, tenzij *jâs* een passiefvorm is. Doch volgens van Hasselt bezit het Mf. geen passiefvorm. Het verdient opgemerkt te worden, dat men in 't identische Fidji *yaza*, scherpen, hetzelfde onverklaarde voorvoegsel vindt.

Janĕm, vlechten; Jav. *anam*, vlechten; enz. Omtrent de *j* geldt hetzelfde als bij **jâs**.

Jokĕf, **jokf**, **jojĕf**, verbergen. *Kĕf* is eene verdofte uitspraak van *kuf*, gelijk *inĕm* van *inum*; het is de wortel *kup*,

die in 't Jav. in verschillende stammen met de beteekenis van bedekken, verbergen, zich sluiten, voorkomt; bijv. in *ingkup*, zich sluiten; *tungkup*, met de hand bedekken; *kukup* (*kukub*), deksel; *ngukup* (*ngukub*), verbergen. *Okĕf* zou vormelijk aan een Jav. *ukup* of *ungkup* beantwoorden. *Ojĕf* moet als een gewestelijke vorm beschouwd worden, waarin zich na de uitstooting der *k* tusschen twee klinkers een *j* ter vermijding van hiaat gevormd heeft.

Juf en **uf**, ademen, blazen. Hierin schijnt de *j* volstrekt zonder beteekenis te wezen, ten minste zoo de vertaling juist is. In *uf* herkent men het stamwoord van 't Balin. *ngupin*, blazen; Bulusch *upi*, toorn; *ma-upi*, woeden. Dat *uf* uit *ufi* onstaan is, blijkt ten overvloede uit *ufia*, blaas; hier toch bleef de *i* gespaard omdat ze niet aan 't einde stond.

Joreĕf, sigarenasch. *Rĕf* is identisch met Jav. *rĕp*, waarvan *rĕm*, *ḍĕm* en *rup* varieteiten zijn. Dit blijkt het duidelijkst als men Jav. *sirĕp*, uitgebluscht, stil geworden, vergelijkt met *siḍĕm*, *sirĕm*, *surĕm*, alsook met *surup*, *sĕrap*. Daarom mag men Mf. *rĕf* feitelijk gelijk stellen ook met Jav. *ḍĕm*, waarvan afgeleid zijn *paḍĕm*, uitgedoofd; *aḍĕm*, koud [1]). Mf. *orĕf* wijst op eenen versterkten wortelvorm *urĕp* (*uḍĕm*), of *urap*, die mij niet bekend is, doch waarvan Bulusch *kurap*, asch, moet afgeleid zijn. De eigenlijke beteekenis van *joreĕf* is zonder twijfel „iets uitgedoofds".

Kadadu, donder. Vgl. Jav. *galuḍug*, donder; *gĕlĕḍĕg*, gerommel; Bisaya *dalugdug*, donder. Zoowel *galuḍug* als *dalugdug* zijn frequentatieven van een wortel *ḍug*. Als zoodanig is ook 't Mf. woord te beschouwen; wisseling van *k* en *g* is zelfs in 't Jav. in sommige gevallen niets ongewoons, en *da* kan licht door assimilatie uit *la* ontstaan zijn. *Ka-*

1) Daar *rĕp* = *ḍĕm* is, is Krama *asrĕp* een wisselvorm van Ngoko *aḍĕm*, behoudens de voorvoeging van *s*, of wil men, *sĕ*.

dadu(g) is dus een frequentatief, welks oudere vorm *garadug* of *karadug* moet geweest zijn.

Kaim, **kam** (beter *kâm*), al; bijv. in **pok kaim**, almachtig. Jav. *kabeh*, Sangirsch *kĕbi*, al. De *ai* is ontstaan door epenthese. Vgl. **nakaim**.

Kain, blijven, vertoeven, zitten. Is dit Bulusch *kana*, rusten? *Kana* is niets anders dan 't Jav. *kana*, daar; Kawi *ng-kâna*, daar ter plaatse; vermoedelijk verwant met *hana*, zoodat *kâna* = *ka-(h)ana* zou zijn. Intusschen moet ik opmerken dat *kain* ook verwant zou kunnen zijn met Sang. *kaianĕn*, zetel.

Kaka, oom. Vgl. Jav. *kakang* (eigenlijk de vocatief van *kaka*), oudere broeder.

Kanik, jongere broeder of zuster. De *n* vervangt een oudere *nḍ* of *ḍ*; *anik* is dus Mal. *aḍik*; Jav. *ari*, Daj. *andi*, enz. De voorgevoegde *ka* houd ik voor hetzelfde als in Bulusch *katuari*, broeder, zuster.

Kanôr, toovenaar. Reeds boven behandeld en als bewijs aangehaald dat de triller wel eens de nasaal vervangt. Overgang van *n* in *l* en omgekeerd komt in verschillende talen voor; in 't Mf., dat geen *l* meer bezit, vervangt de *r* natuurlijk de *l*.

Katum, zak; Jav. *kaṇṭung*, Daj. *kantong*, Mal. *kandung*, zak; Fidji *kato*, doos. Dit woord kan ten voorbeeld strekken, dat in 't Mf. de nasalen verwisseld worden.

Kawa-bus, zeeschuim; bevat *bus* = **wus**, q. v.

Kawassa, menschen, volk. Dit woord is waarschijnlijk aan 't Galelareesch ontleend. Ware het inheemsch, dan zou de uitgang onverklaarbaar wezen.

Kĕnĕm, leven. Vgl. Mal. *hidup*, Jav. *hurip*, Sundan. *hirup*, enz. De *n* staat ook hier, op de bekende wijze, voor *d* of *r*, gelijk in *knik* = Jav. *kĕḍik*; *kanik* = Mal. *aḍik*, Jav. *ari*. De *ĕ* is verdoft uit *u*, gelijk in *inĕm*, drinken; *jekĕf*, van wortel *kup*. Een sporadisch voorbeeld hiervan, en tevens

van verwisseling der lipletters levert zelfs het Jav., dat *ingkĕm* naast *ingkup* heeft. *Kénĕm* is dus ontstaan uit *ka* + *idup*, en moet ook als substantief in gebruik zijn of geweest zijn; dat zoo-gevormde woorden als praedicaat kunnen optreden, blijkt uit het Jav. *karsa*.

Kerru (beter *kĕru*), steen. Sumbasch *karoa*, rots; *karoa kapu*, kalkrots.

Kes, kloven, splitsen. Bulusch *kese*, gescheurd.

Kĕsi, hars. Jav. *gĕtih*, plantensap. De *i* is gespaard gespaard gebleven, dewijl de klemtoon op de laatste lettergreep rustte, gelijk in *osso*, Mal. *ăsá*. Een ander voorbeeld dat *k* voor *g* staat, hebben wij in *kadadu* ontmoet.

Kiabêr, **kiawer**, draaien. *Kia* is een gemouilleerde *ka*; *wer* is te vergelijken met Jav. *wĕr*, *uwĕr*, 't draaien; daarbij behoort ook Jav. *li-wĕran*, dwarrelende; Kawi *aliwĕr*, in zigzag (gelijk de bliksem); verwant is 't gereduplicerde *wawar* in *aliwawar*, dwarrelwind. *Bêr*, voor *beri*, is eerder te vergelijken met Jav. *wali* (*bali*, *walik*), en *wola-wali*, keer; keeren.

Kiafsu, krimpen. Dit behoort, m. i. tot denzelfden wortel als **fios** (zie boven). Misschien is er een suffix, bijv. *i*, afgevallen; anders is het opmerkelijk dat de *u* bewaard is.

Kianes, schreien, weenen. MP. *tangis*, met zeer gewone verwisseling van *t* met *k*, en verder met mouilleering.

Kiawawêr, weêrlicht, bliksem. Verwant met Kawi en Jav. *ali-wawar* (zie boven bij *kiabêr*), hoewel de klinker wijst op een verwanten stam *wari* (waaruit *weri*, en eindelijk *wêr*) = Jav. *wali*.

Kiawer, kentering. Hetzelfde woord als **kiawer** boven.

Kiki, vijl. Zie onder **sakiki**.

Kimu, komkommer. Dit is Jav. *timun*, Mal. *katimun*, en blijkbaar overgenomen, al is het dan ook niet onmiddellijk uit het Jav. of Mal., want dan zou de slot-*n* niet ontbreken. Het woord is een bewijs te meer dat het Mf. de *t* door eene *k* vervangt.

Kinsôr, wichelen, waarzeggen. Klaarblijkelijk een gewestelijke bijvorm van 't boven behandelde *kanôr*, en een die het dichtst bij 't Bataksch *tondung* staat; immers de *n* in *kanôr* kan zoowel uit *n*, in Jav. en Mal. *tĕnung*, *tanung*, als uit *nd* ontstaan zijn, maar *ns* kan niet anders verklaard worden dan als voortgesproten uit *nsj*; *sj* nu vervangt in 't Mf. soms de plaats van *dj* [1]), en *dj* wisselt op MP. gebied met *ḍ*. De *i* in *kinsôr* staat voor een oudere *ĕ*, die in 't Tobasch volgens den regel in *o* is overgegaan.

Kipu, baas. Jav. *ki* = *kyahi*, en MP. *pu*, *mpu*, baas, heer. Wij zien dat de *p* hier niet *f* geworden is. Misschien is dit daaraan te wijten dat uit *mpu* eerst *ppu* gekomen is. Ook in 't Malagasi, dat evenals 't Mf. eene oude *p* in *f* laat overgaan, blijft de *p* in de verbinding *mp* bewaard; bijv. in *tompo*, heer; = Daj. *tĕmpo*, Kawi *tampu* (in *tampu-hawang*). Intusschen wil ik volstrekt de mogelijkheid niet ontkennen dat *kipu* in 't Mf. niet thuis behoort.

Kiro, vloeien. Jav. *ilu*, *kelu*, enz. Wegens 't voorkomen van een klinker in den uitgang, vermoed ik dat *kiro* uit een bijvorm met lange *û*, voor *ur* of *u*^{c}, ontstaan is. Daarop wijst het Tag. *ilog* en het Jav. zelvé, met zijn *ilĕr*, Mal. *liyur*, vergeleken met *ilu* en *idu*; Makass. *ilorĕk* [2]).

Knenep, turen, staroogen. Verwant met Jav. *kĕḍep*, blik; *kumĕḍep*, blikken. *Knenep* zou 't infix *in* kunnen bevatten, zoodat het vormelijk aan een * *kinĕḍep* zou beantwoorden. Doch die grammatische vorm laat zich moeielijk met de beteekenis rijmen, en daarom veronderstel ik dat *knenep* door assimilatie ontstaan is uit *kmenep* = Jav. *kumĕḍep*. De sluitende *p* in stede van *f* weet ik evenmin te verklaren als in **fnurĕp**, **ifnurĕp**; zie boven.

---

1) Bijv. in *sjaran*, duizend. Zelfs indien het woord niet oorspronkelijk Mf. ware, zou de opmerking omtrent den klankovergang niets van hare kracht verliezen.

2) Vgl. van der Tuuk, Tobasche Spraakkunst, p. 52.

Knik, **knikki**, weinig, luttel. Jav. *kĕḍik*, Madur. *kènèk*, Daj. *kunik*, *korik*. De beteekenis van het toegevoegde *ki* of *i* is mij onbekend; wellicht is 't hetzelfde element als *i*, dat wij in de telwoorden *sai* en *dui* hebben aangetroffen.

Kob, deksel. *Kob* = Jav. *tup* in *tutup*.

Kobis, koopen. Jav. *tumbas*, Ceramsch *akufas*, koopen.

Kpuri, mijn of zijn grootvader of grootmoeder; *ko-pursi*, onze grootvaders of grootmoeders. Het woord luidt dus eigenlijk *pu*, Ibanag *afu*, Bul. *opo*. In den zin van „Heer, Eerwaarde" is *pu*, *mpu*, *ampu* (vgl. de verhouding van O. en N. J. *pat*, vier, tot Mal. *ampat*) algemeen MP. Het voorvoegsel *k* zou uit *ta* of *tĕ* kunnen ontstaan zijn, in welk geval *kpu* zou beantwoorden aan Malag. *tompo*, Heer, O. J. *tĕmpu*, *tampu*, N. J. over in *tĕmpuhawang*. Over den uitgang *ri* vgl. hierachter *swari*.

Kuk, slaan; = Fidji *tuki*, gereduplicerd in Ambonsch *toki-toki*, kloppen; de wortel in 't Jav. *ṭuk*, waarvan het gereduplicerde *ṭuṭuk*. Met den actief-duratieven vorm *nuṭuk* van 't Jav. komt overeen, behoudens de reduplicatie en misschien den uitgang, Mf. **nuk**. Ik zeg „behoudens misschien den uitgang", omdat zich niet laat uitmaken of *nuk* soms niet voor *nuki* staat. Hetzelfde is van toepassing op *kuk*.

Kun, branden. Mal. en Jav. *tunu*, Ambonsch *tunu*, gewest. *kunu*, branden; Bulusch *tinono*, kolenvuur. Van *kun* komt **nun**, = de actief-duratieve Jav. vorm *nunu*.

Kunĕm, nederbuigen, vereeren. Juister zal wel wezen „op den buik liggen, zich onderwerpen", want het woord is identisch met Jav. *kurĕb*, waarvan *kumurĕb*, en *angurĕbi*, zich onderwerpen aan; eene leer belijden.

Kofâr, in stukken breken. Het stamwoord *fâr* is vermoedelijk een verkort *farwa* = Jav. *paro*. Zoo *kofâr* werkelijk de actieve beteekenis heeft, en dus met Jav. *maro* in zin gelijkstaat, is *ko* op te vatten als vervormd uit *ta* of *tĕ*, te vergelijken met het Bulusche prefix *ta* (zie Niemann,

Bijdr. Alf. taal in de Minahasa, 77), waarvan het Tag. *taga* een frequentatiefvorm is.

Kofein, zeggen. Het grondwoord hiervan schijnt bewaard in 't Maori *kupu*, woord. De overeenkomstige term in 't Papoesch van Ansoes is *etobana*, en daar hierin het suffix *an* te herkennen is, mag men de gissing wagen dat *kofein* ontstaan is uit *kofwani*; de *ei* ware dan een Umlaut, op de wijze van Nederlandsch *ei* in *einde*, uit *andi*.

Kokro, kikvorsch. Jav. *kodok*, Mal. *kodok*. De *r* heeft in 't Mal. en andere MP. talen [1]) den eigenaardigen invloed dat ze allerlei omzettingen veroorzaakt; in 't Mf. schijnt dit insgelijks min of meer het geval te zijn; wij hebben een voorbeeld ontmoet in *fa-rbiân* voor *fa-briân*, en *kokro*, voor *korok*, is, naar het mij voorkomt, een ander voorbeeld.

Kop, suikerriet. Eigenlijk *kob*, Jav. en Mal. *tĕbu*, Sumbasch *tobu*, Tag. *tobo*; enz.

Kôr, tellen. Bul. *turu*, vertellen, melden, onderrichten. Van *kôr* is afgeleid *farkôr*, leer, in *rumgun farkôr*, leerknaap; *rum farkôr*, leervertrek, school. Het prefix *far* hadden we reeds gevonden in *farmun*.

Kwâr, reeds; ook gebruikt ter aanduiding van den verleden tijd, gelijk in 't Maori door *kua*, in 't Jav. door *wis* geschiedt. Ik houd dit *kwâr* voor identisch met *kwâr* in **bikwâr** (zie boven), Ambonsch *tawari*, versleten.

1. **Ma**, en. Samoa en Maori, hetz.

2. **Ma**, vader. MP. *ama*, vader. De *k* in *kama-ri*, zijn vader, en *ko-kmá-sri* (voor *ko-kamá-sri*) is vermoedelijk hetzelfde element als in *kpu*; zie boven en vgl. Fidji *tama*, vader; *tina*, moeder.

Mâm, kauwen. Mal. *mamah*; enz.

Mân, vogel. MP. *manuk*. Als eerste lid eener samenstel-

---

1) Bijv. Kawi *ânarawata* voor Skr. *anawarata*; vgl. van der Tuuk, Tobasche Spr. § 25.

ling wordt *mân* verkort tot *man*, ingeval het tweede lid met een medeklinker begint, evenals in 't Hollandsch geschiedt met *bongerd* voor *boomgaard*, *enkel* voor *eenkel*, *lichaam* voor *lijkhaam*, *kommenij* voor *koopmanij;* in 't Engelsch met *chapman* voor *cheapman*, e. dgl. De *n* van *man* wordt natuurlijk *m* vóór eene lipletter, *ng* vóór een gutturaal. Hier volgen zulke samenstellingen.:

Mam-bruk, kroonduif; **man-abêf**, bonte papagaai; **mandrapprip**, vledermuis; **mang-gangan**, kiekendief; **manggeras**, kakatoe; **mang-gereo**, boschkip; **man-jawer**, roode parkiet; **mang-koko**, kip.

Mambur, vederen. Ook dit woord is samengesteld uit *mân*, vogel, en *bur*, MP. *wulu*, wol, haar, vederen.

Mambri en **bri**, dapper. **Bri** is verwant met Jav. *wani*, Mal. *bĕrani*, Bulusch *waranei* [1]), Tag. *bayani* [2]), enz. De eindmedeklinker zal wel uit een tweeklank vereenvoudigd zijn; want ware de korte *i* oorspronkelijk, dan zou ze wel weggevallen zijn. Inderdaad heeft het Peleliu *bagai*. *Mam-bri* bet. vermoedelijk eigenlijk „als een dappere, als held (zich gedragen)"; *mam*, Jav. prefix *ang* (dichterlijk ook *mang*), dat vóór eene *b* natuurlijk *am*, *mam* luidt.

Mâr, sterven. Zonder twijfel hetzelfde als MP. *mati*, *matai*, dood, waarvan in 't Ambonsch als bijvorm optreedt *mata*, misschien voor *matai*. In 't Papoesch van Segaar luidt het woord *amata*. De overgang van eene *t* in *d*, en verder van *d* in *l* (of *r*) is sporadisch, maar we mogen ons op het Segaarsche *fala*, vier, (uit *fada*, en dit uit *fata*) beroepen om te bewijzen dat zulk een klankverzwakking op Papoesch gebied niet ongehoord is.

Manggund, zelf. Verkeerde vorm voor *mangun*; zie onder de voornaamwoorden.

1) Men zou *wahani* verwachten gelijk in 't Sang.; 't Jav. *wani* (eig. *wâni*) veronderstelt een ouder *wa'ani*.

2) Men zou *bagani* verwachten; dergelijke afwijkingen van den gewonen regel zijn niet zeldzaam.

Manuën, heks, toovenaar, spooksel. Vgl. Sumbasch *tau mamaru*, toovenaar.

Marria, boog. Oogenschijnlijk hetzelfde woord als Jav. *mariyĕm*, Ambonsch *mariam*, kanon, doch de afkomst er van èn in 't Jav. èn in 't Mf. is geheel onzeker.

Maro, tot aan. Zie bij **faro**.

Masen, zout (adjectief); Mal. *masin*, Malag. *masina*, Jav. *asin*, hetzelfde, doch Fidji *masima* is „het zout".

Mbrar, koers. Zie bij **frâr**.

Mbrafĕn, aanraken. Vgl. Jav. *alap*. De Mf. vorm veronderstelt een *malapan*, waaruit *mĕlapan* (*mrafan*), eindelijk met ingelaschte *b* en verdoffing van *an* tot *ĕn*, *mbrafĕn* ontstond.

Mbrain, **mbran** (eerder *mbrân*), gaan loopen. Jav. *marani*; grondw. *faro* (*para*).

Mbram, stinken. Uit prefix *ma* of *mĕ*, en *ram*, Jav. *langu*-, onaangenaam van lucht. De *m* vervangt hier de *ng*, gelijk in *paum* = *payung*; *katum* = *kaṇtung*, en in meer woorden die later ter sprake zullen komen [1]).

Mbrîf, lachen. In 't Papoesch van Lobo *marifi*: vgl. Ceramsch *ta-mlif*, en Sumbasch *riki*.

Mbro, dorsten. Het grondw. *ro*, vermoedelijk uit een volleren klank ontstaan, beantwoordt aan Sang. *rou*, Ambonsch *leu*, Bulusch *reo*, waarvan Bulusch *mareo*, dorst; Ambonsch *pa-loëu* (gew.), *amaleu*, dorst hebben; Sang. *marou*, dorstig.

Mbrum, binnenkomen. Uit prefix *ma* of *mĕ*, en *rum*, huis, Mal. *rumah*, enz.

Mĕnu, **mnu**, dorp. MP. *wanua*, *wanwa*, land, oord, streek, enz. De *m*, die hier, gelijk in *mangun*, eene *w* vervangt, vertoont zich ook in 't Ambonsche *amanno*.

Meos, eiland. Het naverwante Arfaksch heeft *nosâp* en stelt ons daardoor in staat met zekerheid te zeggen dat

1) Ook in 't Sumbasch komt *m* voor *ng* voor, bijv. in *sĕmayam* voor *sĕmbayang*.

meos beantwoordt aan Kawi *nûsa*, Jav. *nusa*, Malag. *nosi*, eiland. Verwisseling der neusklanken in den uitgang en tusschen twee klinkers komt in allerlei talen voor [1]); sporadisch ook aan 't begin, bijv. Nederl. *mispel* naast *nespel* (bij Kiliaan), Fransch *nèfle*. Terwijl het Mafoorsch in *meos* de oude *n* met eene *m* verwisseld heeft, doet het 't omgekeerde in **nau** (q. v.), uit **mau**. En natuurlijk, wie *n* met *m* verwart, d. i. *m* hoort waar de spreker eene *n* voortbrengt, zal nu en dan eene *n* meenen te verstaan, en naspreken, waar eene *m* bedoeld was. *Me*, beter *mi*, is wederom een voorbeeld van mouilleering; vgl. *miandumek*, groen, volgens andere uitspraak: *mandumek*.

Mĕrbak, zwaar. Omgezet uit *mĕbrak*, onder invloed van den triller. *Brak* = Mal. *bĕrat*, Jav. *wrat* en *bot* (Kawi *bwat*), enz. *Mĕrbak* is, grammatisch, = Jav. *mabot*.

Mgarĕn, stem. Tot den ouderen vorm herleid, zou dit luiden *mangaran* = MP. *ngaran*, naam. Het bewijs van de juistheid dezer vergelijking ligt in het feit dat aan de Astrolabebaai het woord *dienum* zoowel „naam" als „stem" beteekent. Geheel identisch met MP. *ngaran* is het Tanasche *naghen*, Ib. *ngagan*, naam.

Mga-si, oog. *Mga* voor *mka*, dit uit *maka* = MP. *mata* [2]).

Mkaik, vreezen. Na vergelijking van Burusch *ĕmtako*, vreezen; Marshall eil. *imthak*, Sesako *mataku*, en in de Papoesche dialekten van Koviay *matatu*, Onin *mataito*, enz. zien wij dat *mkaik* een sterk afgesleten vorm is van MP. *ma-takut*, bevreesd; vreezen. Uit de opgegeven vormen blijkt tevens dat de Papoesche talen èn 't prefix, èn den

---

1) Sprekende voorbeelden zijn Tobasch *amisara* uit Skr. *anuswâra*; *samisara* uit Skr. *çanaiçcara*; in 't Jav *raka-mta* voor *raka-nta*, niettegenstaande in dit laatste geval alle aanleiding ontbreekt om *n* in *m* te veranderen.

2) De eigenlijke beteekenis van *si* achter namen van lichaamsdeelen is nog niet opgespoord. Ik vermoed dat *si* hier 't gewone meervoudsteeken is, daar het alleen bij zulke lichaamsdeelen voorkomt die een veelvoud toelaten. Het bezwaar hiertegen is dat men bij oogen e. dgl. het tweevoud (*su*) zou verwachten.

wortel gemeen hebben; het Papoesch van Lobo heeft *kumetato*, dat insgelijks *matakut* bevat en een mij onbekend voorvoegsel.

Mnasu; zie onder **imnasu**.

Muk, breken (als een touw), afbreken. Het is gemakkelijk te zien dat dit een vorm is behoorende bij een met *p* beginnend stamwoord, doch niet zoo licht uit te maken welk stamwoord het is. Voor 't Mahaga wordt zoowel *poha*, als *fota* en *vuti* in den zin van „breken" opgegeven; voor 't Maramasiki *na-potari*. Is nu de stam van Mf. *muk* te vereenzelvigen met Jav. *pokah*, afgebroken; brok; Kawi *pukah* [1]), en Jav. *mokah*, afbreken [2]), en Mahaga *poha* en *fota*? of is het, gelijk misschien ook Mahaga *vuti*, verwant met Jav. *puṭĕl* en *puṭul*, afgebroken; *muṭĕl*, afbreken, afknotten? of Jav. *pĕṭĕt*? Hoe het ook zij, aan de oorspronkelijke verwantschap van *muk* met een van de aangehaalde woorden of eene varieteit er van, is wel niet te twijfelen, en dat is hier de hoofdzaak.

Mun, dooden, slaan. Mal. *bunuh*, Malag. *vono*, doodslag, Daj. *buno*, bloedveete; Mal. *mambunuh*, Malag. *mamono*, dooden; enz.

Munara, gereedschappen. Dit luidt in 't Burusch *mĕnara*; Sang. *monara*; vermoedelijk heeft het Mf. het uit eene of andere Moluksche taal overgenomen.

Mon, groot afgodsbeeld, de voorouders voorstellende. Van denzelfden stam als **bepon** (q. v.). In vorm komt *mon* overeen met Tag. *maona*, eerste, vroegere.

Nain, **nân**, betelblad. Eigenlijk beteekent dit woord eenvoudig „blad", gelijk ook Hindi *pân*, Skr. *parṇa* „blad" en Malabaarsch *weṭṭilei*, dat in den vorm van „betel" naar

---

1) Bijv. *pukah kayu-nya*, de boom brak (Smaradahana); *pukah pucak ning gunung*, de toppen der bergen braken af (Tantu).

2) In Roorda's Handw. is de beteekenis van *mokah* (i. v. *pokah*) te eng opgegeven; zooals blijken kan o. a. uit de zinsnede: [illegible] (Lakon).

Europa zijn weg gevonden heeft. *Nâin*, *nân*, Papoesch van Segaar *nonin*, = Bulusch *rani*, is dus niets anders dan een bijvorm van *daim*, *raim*, zoodat het samengestelde *nan-daim* [1]) etymologisch, maar niet ten opzichte van 't spraakgebruik, een pleonasme bevat.

Nabîn, schoondochter. *Bîn* drukt „vrouw" uit, zooals wij gezien hebben; *na* is mogelijkerwijs MP. *anak*, hoewel Kawi *anak-bi* eenvoudig „vrouw" beteekent. In allen gevalle duidt *na* op zich zelf geen vrouwelijk wezen aan, want het komt ook voor in Mf. *nangguni*, jongere broeder of zuster van iemands vader of moeder, en in *napîr*, neef.

Nadî, bidden. In alle opzichten identisch met Jav. *ngadji*. Is het woord ontleend, dan moet het zijn uit het Jav. zelve of uit een dialekt dat evenals 't Jav., in afwijking van 't Maleisch en de Philippijnsche talen, 't prefix *ang* enz. = Mal. *mang*, enz. bezigt. Dat *nadi* niet oorspronkelijk Mf. is, zou ik opmaken uit de omstandigheid dat de *i* aan 't einde niet afgevallen is.

Nakaîm, **Nakâm**, allen. *Kaim*, *kâm*, zooals bereids opgemerkt is, beantwoordt aan Jav. *kabeh*, Sang. *kĕbi*, alle; maar wat is *na*? Is het een verouderd meervoudsvoorvoegsel, 't Maori *nga*, bijv. in *nga tangata*, de menschen; Hawai *na*; Pampanga *ma-nga-puti*, witte, mv. van *ma-puti*; Tag. *manga*? Hetzelfde *na* vertoont zich in *na-bôr*, veel, dat volgens van Hasselt niet van **bôr** (q. v.) verschilt.

Namon-kesi, toovenaars; meerv. van een niet opgegeven *namon-ke*. Over *namon*, ook *namun* en *niamun* geschreven, zie **niamun**. Daar *si* het meervoudsteeken is, ligt in *ke* het begrip van een persoon; wellicht is het te vergelijken met Jav. *kyahi*, *ki*.

Nangi, hemel; naar andere uitspraak **nani**, in **âr-nani**;

---

1) *Nan* is verkort uit *nân*, onder dezelfde omstandigheden waaronder *mân* (*manuk*) als *man* wordt uitgesproken; zie bij **mân**.

MP. *langit*. Verwisseling van *l* met *n* komt ook op MP. gebied voor; onbetwistbaar is Mal. *nanggala* uit Skr. *lânggala*, ploeg.

Nasĕm, rieken, inademen. Uit prefix *ang*, *ng*, en *asĕm* = Daj. *asĕp*, Mal. *asap*, rook; enz. Hoe de begrippen van „rieken, ruiken" en „rook" samenhangen, leert ons reeds onze eigen taal.

Nasi, gebit, tand. Als grondwoord mag men beschouwen *kasi*, voor *kati*, met of zonder sluitende *h*, *k* of dergelijken klank; Sumbasch en Rarotonga *kati*, bijten, Maori *aki*. *Nasi* heeft den vorm van een agens, evenals in de Arische talen Skr. *dant*, Lat. *dens*.

Nau, kat. Dit is de tegenhanger van *meos*, eiland, = *nûsa*; het staat namelijk voor *mau*, Sumbasch *meo*, in 't Mal. *harimau*, tijger. Een vorm met sluitenden neusklank is Sundan. *maüng*, Kawi *mong*, tijger; eene varieteit hiervan is Bulusch en Makass. *meong*, dat tot *mong* in dezelfde verhouding staat als in 't Hollandsch *miauwen* tot *mauwen*.

Nau-knam, palmboom. *Nau*, waarvoor men *no* of *nur* zou verwacht hebben, is Kawi *nyû*, Tag. *niyog*, Mal. *niyur*, enz. De sluitende triller is, evenals in 't Maleisch, bewaard in 't Papoesch van Segaar, dat *rur* zegt. Men ziet dat hetzelfde Segaarsch, hetwelk zoo'n sterke neiging vertoont om eene *d* of *r* of hiermede licht wisselende letter te verruilen voor eene *n*, hier omgekeerd de *n* in *r* heeft laten overgaan.

Niamun, of **namun** en **namon**, tooveren. Ambonsch *mamuri-nyo*, *mamuli*. Ik vermoed dat dit etymologisch overeenkomt met Jav. *ñamun*, *namun*, onzichtbaar maken, bedekt houden; waarbij op te merken valt dat het Ambonsche woord ook van de Suwangi's, geesten, gezegd wordt.

Niarĕm, ondertrouwen. Het grondwoord is *darĕm*, bruidegom of bruid. *Darĕm* is slechts eene andere uitspraak van *rarĕm*, in *ararĕm*, verloven. Een vorm *anarĕm*, opgegeven bij *roi*, in de verbinding *roi bé anarĕm*, huwelijksgift, kan

kwalijk van *niarĕm* verschillen dan als bijvorm; beide, *anarĕm* en *niarĕm*, zouden in 't Jav. luiden *andalĕm*. Al is dit niet in gebruik, evenmin als het synonieme Ngoko *angomah*, zoo laat het zich toch denken [1]). Behoudens het verschil in vorming, is Mf. *anarĕm*, *niarĕm* te vergelijken met Jav. *omahomah*, getrouwd zijn; *ararĕm* staat nog dichter bij *omahomah*, en beteekent eigenlijk „een huis, d. i. eene vrouw, hebbende". *Darĕm*, *rarĕm* is dus eigenlijk „'t binnenste, huis", kortom MP. *dalĕm*, *ḍalĕm*.

Nuk, **nok**, kloppen, tikken. Zie onder **kuk**.

Nôn, braden. Zie onder **kun**.

Nora, hoofdkussen. Sumbasch *nula* of *nulang*.

Nosnépen; zie bij *susépen*.

Obĕk, schaal van de kokosnoot; Ibanag *upak*; Daj. en Bis. *upak*, bast, schaal, dek. Wij hebben hier een voorbeeld van verzwakking der *p* tot *b* in 't Mf.

Oppĕr, springen, opspringen. Vermoedelijk voor *ompĕr*, verwant met Mal. en Jav. *lumpat*, sprong; Jav. *lumumpat*, springen. De *r* van *oppĕr* zou, indien de vergelijking juist is, tot den meer Maleischen dan echt Javaanschen uitgang *t* staan, als in 't Jav. zelf *ḍengĕr* tot *ḍangĕt*, of *wukir*, Tag. en Bisaya *bukiḍ*, tot Mal. *bukit*.

Ori, zon. De eindklinker verbiedt ons dit woord geheel te vereenzelvigen met Tag. *aḍau*, Bis. *aldau*, Daj. *andau*, Bulusch *ĕndo*, dat, zooals wij gezien hebben, in 't Mf. *aro* oplevert. Wel is waar zijn er ettelijke Papoesche dialecten die gezegd *aḍau*, enz. voor „zon" bezigen, bijv. aan de Astrolabebaai *and*, Koviay *unguru* [2]), enz., doch dat bewijst niets voor 't Mf., daar de MP. talen evenzeer deels *andau*, enz., deels andere uitdrukkingen voor „zon" bezitten. Ziet men

---

1) In het Sumbasch is de vorm *mĕngoma* werkelijk in gebruik, en wel in den zin van „trouwen (met een man)".

2) Ook wordt opgegeven *oro-mata-wuti*, doch hierin is *oro* klaarblijkelijk „dag", dewijl 't samengestelde *oromata* „dagoog", d. i. zon, uitdrukt.

nu dat het Vunmarama op de Nieuw-Hebriden *mata iâl* zegt, dan is er niet aan te twijfelen of dit is letterlijk 't Mal. *matahari*, en *iâl* (of *âl*?) dus = Mal. *hari*. Het Mf. *ori* is hetzelfde *hari* met zwakkere uitspraak van de eerste lettergreep. De Jav. vorm zou wezen *ĕri*, *ri*, en dit is, m. i., vervat in *rina*, dag, waarmede op Papoesch gebied overeenkomt Oninsch *rera*, Segaarsch *raera*, zon. Of de *n* in *rina*, dan wel de *r* in *rera* ouder is, laat zich niet uitmaken. Zooveel alleen is zeker dat het Jav. Krama *rintĕn* een overouden hoofd- of bijvorm *rira* veronderstelt. Het Lobo-Papoesch heeft *orah* in stede van *ori*; dit *orah*, al of niet uit *rahi* ontstaan, herkent men in 't Jav. *rahina*, bijvorm van *rina*, en bovengenoemd Segaarsch *raera*. Het Maori *ra* staat het naast bij 't Lobo *orah* (uit *ĕrah* of *ĕrahi*).

Orne, deze, dit; die, dat. Ambonsch (Asilulu) *ondé*, deze, dit.

Orrija, **orriwa**, daar, aldaar. Vgl. Madur. *riyah*, deze, dit.

Orruwa, daarginds. Vgl. Madur. *ruwah*, die, dat.

P. Deze letter baart in 't Mf. evenveel zwarigheden als in 't Germaansch. Men weet dat in 't Germaansch de meeste met *p* (Hoogduitsch *pf*) beginnende woorden van vreemden oorsprong zijn; toch blijven er eenige weinige over, die bij geen mogelijkheid voor niet echt Germaansch kunnen verklaard worden. Van de *p* in 't midden der woorden, bijv. in *slapen*, *hopen*, *helpen*, is evenmin tot nog toe eene bevredigende verklaring gegeven. Wat van de Germaansche *p* geldt, is ook van toepassing op de Mafoorsche. Een tal van met *p* beginnende woorden vertoonen zich op den eersten blik als ontleend, bijv. *padomon*, kompas; *padamara*, lamp. Van andere is het niet zoo onmiddellijk zichtbaar, maar blijkt het na eenig onderzoek. Zoo bijv. is *panda*, geweer, het Portugeesche of Spaansche *espada*, zijgeweer, zwaard. Het bewijs hiervoor levert het Sumbasch, dat behalve *sĕpada* ook *sĕpanda*, zwaard, zegt. Wat den overgang der beteekenis,

van zijgeweer tot schietgeweer, betreft, die is volkomen gelijk aan dien welken wij in 't Jav. Krama *sañdjata*, geweer, Tag. *sandata*, zwaard, aantreffen, om van ons eigen woord „geweer" te zwijgen. Men ziet dus dat zelfs de Papoes met hun tijd zijn medegegaan en deel hebben genomen aan de ontwikkeling der beschaving, althans voor zooverre deze zich openbaart in de verbetering der oorlogswapenen. Na aftrek der kennelijk vreemde woorden blijven er veel over, die den schijn hebben van ontleend te zijn, zonder dat ik in staat ben hun herkomst op te sporen. Dan zijn er eindelijk nog eenige, zooals *paik*, maan, maand, die niet als overgenomen kunnen beschouwd worden. Van de echte Mf. *p* vermoed ik dat ze meestal uit *mp* of eenen anderen klank ontstaan is, evenals in 't Malagasi, waar de *p*, gelijk in 't Mf. in *f* overgaat, behalve achter een nasaal, als wanneer ze bewaard blijft, bijv. *mihinam* (voor *mihinan*) *pary* maar *mihinana fary*. — Na deze opmerkingen over den aard der *p* in 't Mf. zal ik eenige woorden aan een vergelijkend onderzoek onderwerpen.

Paik, maan, maand. De overeenkomstige vorm in andere Papoesche dialekten is: Salawati *pît*, Ansoes *embai*, Astrolabebaai *bai*. Hieruit mag men met eenige waarschijnlijkheid opmaken dat *paik* ontstaan is uit *mpati*. Dit vermoeden wordt bevestigd door hetgeen in een MP. taal (onderafdeeling Melanesisch) voorkomt; in 't Anudhasch namelijk heet de maan *vati* en *vulan*. Hiermede is het stamwoord gevonden; het is 't Jav. *pati*, te nemen in den zin van *paḍĕm*, eene welbekende uitdrukking om het einde der maand aan te duiden. Of nu *mpati* (*paik*) moet verklaard worden als „de uitgedoofde" in den zin van „de koele", te vergelijken met het Indisch gebruik om de maan „de koudstralige" te noemen; dan wel of *mpati* eigenlijk bedoelt de uitgedoofde maan, die als onzichtbaar met de nieuwe maan samenvalt, blijve hier onbeslist. De *m*, die *paik* veronderstelt, en Ansoes

embai werkelijk vertoont, is mogelijkerwijs een soort lidwoord, te vergelijken met *tam* of *tang* in *tambunam*, zooals 't Papoesch van de Astrolabebaai heeft. Opmerkelijk is ook het Jav. *rĕmbulan*, waarin ik *rĕm* (voor *rĕng*) voor een verdoft *rang* = *ḍang* houd; ook dit is een lidwoord vóór namen van goden en voorname personen, bijv. in Kawi *ḍang âcârya*, de leeraar; de vorm *ra* zonder nasaal beteekent hetzelfde, bijv. in Kawi *ra bhujanga*, *rânak*, enz., alsook in *râditya*, waaruit in 't Jav. *rĕdite*, evenals *rĕmbulan* uit *rangwulan*.

Paisim, donkergrijs, zwart. *Isim* voor *itim*, en dit voor MP. *iṭĕm*, waaruit eenerzijds ontstaan is Tag. *itim*, Mal. *itam*, anderzijds Kawi *hirĕng*, Jav. *irĕng*. *Pa* heeft hier volkomen dezelfde functie als *ma* bij namen van kleuren in 't Kawi en Bataksch. Vermits voor dit *ma* in 't Daj., Mal. en Formosaansch *ba* voorkomt, zou *paisim* = *baisim* kunnen zijn. Een denkbaar *mpaisim* zou moeielijk in de opgegeven beteekenis te verklaren wezen; de mogelijkheid van zulk een vorm, en wel met die functie, durf ik nochtans niet loochenen. Andere Papoesche dialecten hebben regelmatig bovengenoemd prefix *ma*, zooals men verwachten kon: Lobo *moitan*, Koviay *metan*, Ansoes *meta;* Salawati *metmiten*.

Pakîr, beitelen. Dit herinnert aan Jav. en Daj. *ukir*, snij- of beeldhouwwerk. De grammatische vorm is mij niet duidelijk, misschien is *pa* het factitief prefix, zoodat *pakîr* dan eigenlijk *pa-ukir* zou geluid hebben. Het geheele woord maakt den indruk van ontleend te zijn, want ware het echt Mf., dan zou de *k* verdwenen zijn.

Passo, nat vocht. Oogenschijnlijk hetzelfde als Ambonsch *posu;* het staat onder verdenking van niet echt Mf. te wezen.

Pĕmbir, kant, grens, gezichteinder. Vgl. Bulusch *tembir*, rand, boord, kant; Jav. *tambir*, boord. De onverschoven *p* vervangt de plaats van *t*, gelijk in andere woorden die zoo straks ter sprake zullen komen.

Pĕnôr, ei. De nauwere verwantschap van *pĕnôr* (voor

pĕndôr) met het Mahaga *kindoru* is even duidelijk, als de verdere met Kawi *hantlû*, Daj. *hantĕloh* (waarnaast als bijvorm *tantĕloh*), Tag. *itlog*, Bulusch *atĕlu*, Mal. *tĕlor*, enz. De eerste lettergreep *pen* in Mf., *kin* in Mahaga, en *tan* in den Daj. vorm *tantĕloh*, zijn oogenschijnlijk ontwikkeld uit één en hetzelfde voorvoegsel, terwijl *han* in 't Kawi en Daj., alsook *a* in 't Bulusch gelijke waarde met het voorgaande moet hebben, en evenzoo *i* in het Tagalog [1]). Zonderling is de *d* in 't Mahaga en 't Mf. — welk laatste *nd* in *n* is overgegaan — en niet minder zonderling is de Nieuwjavaansche vorm *ĕnḍog*. Dit laatste is, bij wijze van spreken, een Tagalisme in 't Javaansch, wat de behandeling van de oude sluitletter betreft; wat de *ḍ* aangaat, die zou zich kunnen ontwikkeld hebben uit *tl*, evenals in 't Slavisch de Arische uitgang *tra* geworden is *dlo*, en eindelijk *lo*, bijv. in Čechisch *oradlo* = Lat. *aratrum*, Russisch *ralo*. In Mahaga *kindoru*, en Mf. *penôr* (voor *pĕndoru*) is de *d* wel is waar van de *l* (*r*) gescheiden, maar juist het voorbeeld van 't Jav. en 't Slavisch, in verband met de geschiedenis der Pĕpĕt in de MP. talen, toont dat *kindoru*, *pĕnôr* (uit *pĕndoru*) oudtijds geluid moet hebben *kĕndĕlu*, *kĕndlu*, en nog vroeger *kĕndlu*^{c} [2]) = *tĕntlu*^{c}. Èn 't Mahaga èn 't Mf. staan ten opzichte van de behandeling van de sluitletter aan de zijde van 't Kawi en typisch Javaansch, [3]) want de sluitende ', Mal. *r*, is verdwenen. Uit vergelijking van *tantĕloh*, *kindoru* en *pĕnôr* blijkt dat de tenues onderhevig zijn aan verwisseling; dit is trouwens een wel gestaafd feit; voorts zou men geneigd zijn het besluit te trekken dat eene uit verwisseling ontstane *p* en 't Mf. on-

---

1) Of de *i* in *itlog* zich uit de Pĕpĕt ontwikkeld heeft, dan wel oorspronkelijk is, moet ik voorshands onbeslist laten.

2) Met den spiritus asper duid ik den onbekenden sluitklank aan, die in 't Mal. als *r*, in het Tag. als *g*, in 't Daj. als *h* voortleeft, in 't Kawi regelmatig met den voorgaanden korten klinker samensmelt tot een langen.

3). Het behoeft niet uitdrukkelijk gezegd te worden dat het Jav. *ĕnḍog* toevalligerwijs *niet* typisch is.

verschoven blijft; dit laatste vereischt een nader onderzoek, dat ik thans aan anderen moet overlaten.

Podem, springhaas. Een andere naam voor dit dier is *wain*, *wajen*. Beide woorden hebben 't voorkomen van slechts dialectisch te verschillen, want ze laten zich beide gelijkstellen met Jav., Sundan. en Bandjarsch *badjing*, eekhoorn. Immers we weten dat de nasalen in 't Mf. elkaars plaats innemen, en *d* (*ḍ*) wisselt met *dj* evenzeer als *j* (*y*) het doet. Zonder nadere gegevens is het niet voor goed uit te maken of de *p* in *podem* een verharde *b* is, en als zoodanig onverschoven, gelijk in *paisim*, al dan niet. Ik voor mij twijfel er evenwel niet aan of de *p* is vaak als eene verhardlng van *b* te beschouwen, want er zijn ettelijke woorden, adjectieven, waarvan de beginletter *p* kwalijk iets anders kan wezen dan het prefix *bĕ*, Daj. *ba*, Kawi *ma*. Zoo bijv. is *prîm*, koud, ondubbelzinnig hetzelfde woord als Sumbasch *mĕ-ringu*, koud. De slotsom is, dat het Mafoorsch dezelfde eigenaardigheid schijnt te hebben als het Hoogduitsch, welks *b* aan 't begin der woorden zóó wordt uitgesproken dat vreemdelingen nooit zeker zijn welken klank, *b* of *p*, de spreker bedoelt.

Pur, kleinkind. Vgl. Ambonsch *puni*.

Prîm, koud. Zie bij **podem**.

Pro, hardhoorig; Sesake op Api *baro*, doof. Mogelijk is 't Jav. *buḍĕg*, hardhoorig, verwant, doch dit is onzeker zoolang men geen bijvorm vindt.

Raim, **râm**, blad. Andere uitspraak of spelling van **daim** (q.v.)

Rambrum, binnenwaarts. Uit *ram*, verkort uit *rama*, komen gaan, en *rum*, huis; zie **rum**.

Randum, inkomen in huis. Hetzelfde woord als *rambrum*. Daar de *r* achter een nasaal zich als *d* pleegt te vertoonen, en de bij *d* passende neusklank de *n* is, wordt uit *ram* + *rum* regelmatig *ramdum*, en voorts *randum*; spreekt men de *m* duidelijk uit, dan moet zich van zelf tusschen de *m* en de *r* eene *b* ontwikkelen,

Rarĕm, het binnenste van iets; in *sra-rarĕm*, hart van een kokosnoot. Natuurlijk MP. *dalĕm* of *ḍalĕm*, 't binnenste van iets, enz., dat wij in 't Mf. ook in den zin van „echtgenoot" hebben leeren kennen. Zie onder **niarĕm**.

Riarwêndi, overmorgen; eig. dag die nog eens weêr (volgt); Vgl. *wêndi*. *Ria* is Ambonsch *ria*, *lea*, in *ria-mata*, *lea-mata*, dagoog, d. i. zon; het is dus een bijvorm van *ori*, zon, Mal. *hari*, dag, enz. Vgl. **ori**. **Rijok**, **rijuk**, gedruisch, geruisch. Grondwoord van Jav. *kĕriyak*, *kĕriyĕk*, *kĕriyuk*.

Rmonĕn, begeeren; belust. Van een secundair grondwoord *romĕn*, Jav. *rĕmĕn*, met infix *um*, *m*. De wortel is *rom*, Jav. *rĕm*.

Ro, te, door; Madur. *ḍa*.

Rob, nacht. Van een MP. wortel *rĕm* of *rĕb*, en naar andere uitspraak *(lĕm)*, waarvan o. a. Mal. *malăm* (Jav. *malĕm*) nacht; Jav. *tilĕm*, slapen; de verwantschap van „nacht" en „slapen" blijkt uit Ambonsch *atolu*, nacht, met Kawi *aturû*, Jav. *turu*, slapen. Vgl. het vroeger behandelde **ifnurĕp**, welks ware spelling wellicht *ifnurĕb* is; in allen gevalle is het verwant. In het Toeboeroeasch luidt „nacht" *afaroba*.

Rum, huis. Mal. *rumah*, Ambonsch *luma-l*, enz. Ook in andere Papoesche dialekten komt het voor; Segaarsch *ruma*.

Rumĕk, mos. Jav. *lumut*, enz.

Rof, vadem. Bulusch *r̤ĕpa* Jav. *ḍĕpa*, Tag. *dipá*, Daj. *dĕpä* enz.

Romawa, kind. De eigenlijke beteekenis moet „afstammeling" zijn, want het is letterlijk het Fransche „descendant," en 't Hoogd „Abkömmeling." In 't Jav. luidt het woord *ḍumawah;* wel is waar is dit in den opgegeven zin niet in gebruik, maar *ḍumawah* is een synoniem van *tumurun*, en in 't Kawi heeft *turun* niet alleen al de beteekenissen van 't Jav. *turun*, maar ook die van „spreken van een hoogere tot een lagere". *Romawa* is dus in grammatischen vorm = *tumurun*, in beteekenis = *turun*, afstammeling. Het behoud

van de *a* aan 't eind is niet geheel regelmatig, doch zulke kleine onregelmatigheden vindt men meer, o. a. in de twee nu volgende artikelen.

Rwu, hoofd. Door ontzetting ontstaan uit *wru*, voor *uru*, MP. *ulu*, hoofd.

Sâs, zweren, **besâs**, beëedigen. De vollere uitspraak is *sasi*, eed; bezweren. Het is 't Burusche *sasi*, eed, dat met het woord voor „zout" in verband wordt gebracht; de oppervlakkige gelijkenis met het aan 't Skr. ontleende Mal. *saksi*, Jav. *sĕksi*, getuige, schijnt dus toevallig te zijn Hoe het ook zij, ik haal **sâs** en **sâsi** vooral aan als voorbeeld dat de vollere, oudere vorm soms naast de meer afgesletene gehoord wordt.

Sakik, vijl, zaag. In 't Holl.-Maf. gedeelte wordt *sakiki* opgegeven, terwijl **bĕkiki**, vijlen, zagen, zonder bijvorm vermeld wordt. Uit *bĕkiki* blijkt dat het grondwoord *kiki* is, wat dan ook het voorgevoegde *sa* in *sakiki* wezen mag. *Kiki* is Jav. en Mal. *kikir*, Tag. *kikil*, vijl. Opmerkelijk is het dat het Bulusch het verwante *kikis* in den zin van „vijl" gebruikt; dit is identisch met Mal. *kikis*, 't afschrapen; Daj. *kikis* en *ikis*, afgeschraapt, *mikis*, *mangikis*, afschrapen. Het Mf. *kiki* veronderstelt een ouderen vorm, waarin de sluitende triller hetzelfde verloop heeft gehad als bijv. in Kawi *idî*, waaien, voor *idir*; *ikû*, staart, voor *ikur*, Mal. *ekur*; e. dgl.

Sandêm, leunen. Vgl. Jav. *sẹnde*, *sumẹnde*, leunen, *ñẹndeni*, tegen (iets) gaan leunen. Indien deze vergelijking juist is, moet men aannemen dat naast den Jav. vorm des stams een andere met sluitende nasaal bestaan heeft; vgl. Jav. *kering* naast *keri*, links; Tag. *siyam*, negen, naast *siwa* in andere dialecten; Sund. *era*, beschaamd, doch Jav. en Kawi *erang*, *merang*, e. dgl.

Sarak, zilver, zilveren amring. Natuurlijk het Ambonsche, Bulusche, Dajaksche, Jav. *salaka*, Sangirsch *saḍaka*, zilver. Daar de herkomst van dit wijdverbreide woord onbekend

is [1]), bewijst de overeenstemming tusschen 't Maf. en de zooevengenoemde MP. talen niets dan het bestaan van een levendig verkeer, en wel in een tijd, toen de thans afgevallen eindklinkers nog gehoord werden.

Saramburi, tin. Dit hangt zonder twijfel samen met Sumbasch *tĕmbura watu*; Ambonsch *tamolao*, *tamulae*; Sang. *timbĕha*, tin, lood; Jav. (Krama-Ḍusun) *timbĕl*, anders *timah*, lood, tin, zink; Mal. *timah*, tin. Deze vormen vertoonen zulk eene grillige afwisseling, dat men het woord voor uitheemsch moet houden, en ik acht het gevoelen dat het ontstaan is uit Skr. *tîwra*, tin, zeer aannemelijk, vooral omdat zich uit *tîwra* in 't Prâkrit regelmatig *tibra*, *timbra*, *tibba*, en zelfs *timma* ontwikkelen kon [2]). Wijders geldt van dezen term hetzelfde als wat ik zooeven van **sarak** gezegd heb; hij bewijst niets voor de taalverwantschap van 't Mf. met het MP.

Sasi, zie boven onder **sâs**.

Sasîn, inzouten. Bevat *asin* dat we in *masen*, zout, ziltig, gevonden hebben; de gerekte *i* is wellicht zoo te verklaren dat *sasîn* voor *sasini*, het zoogenaamde transitief, staat; in welk geval nochtans de eerste *s* onverklaard blijft.

Sassar [3]), zonde, misslag, dwaling. Het MP. *sasar*; het zal wel in 't Mf. niet thuis behooren.

Sawawîr, wervelwind. Vgl. Kawi en Jav. *ali-wawar*, wervelwind.

Sébe, wie? De eerste lettergreep bevat vermoedelijk het persoonaanduidende *si*, dat we in 't Kawi *sy-apa*, wie, in 't Jav. verbasterd tot *sapa*, Mal. *siyapa*, Tag. *si-anu*, enz. aantreffen. De Ambonsche tongvallen en 't Bulusch hebben *sei*.

---

1) Mogelijk is het een verbasterde uitspraak van Skr. *çaláka*, staafje; vgl. den overgang der beteekenis in 't Spaansche *plata*. Het is mij evenwel niet gelukt het historische bewijs te vinden.

2) De Wisarga van *timah* is vreemd; doch vgl. Jav. *gadjah*, olifant. Beide woorden zullen wel door de Javanen onmiddellijk uit het Maleisch overgenomen zijn.

3) Deze spelling *sassar* is een Hollandisme voor *sàsar*.

Sisser, de zeekant. Vgl. Jav. *pa-sisir*, zeestrand; verwant Jav. *sisih*, kant, zijde.

Sjo, waaien. Vgl. Kawi *syus* in *halisyus*, Jav. *lesus*, wervelwind; Samoa *asiosio*, hetz.

Sma, vinden. Dit houd ik voor hetzelfde woord als Mal. *dj̆ĕmah*, verwant met Jav. *tĕmah* „dat wat het gevolg van iets zal zijn; wat men ondervinden zal."

Smurĕk, bloeien. Verwant met Bulusch *wurak*, bloesem, Sang. *wura*, Bisaya, *bulak*, Tag. *bulaklak*; Bul. *murak*, bloeien. De voergevoegde *s* kan ik niet verklaren.

Sna(ri), moeder. Uit *sina*, uit *si* + *ina*, of anders uit *tina*, Fidji, Samoa *tina*. Andere Papoesche tongvallen hebben eenvoudig *ina*, dat *mut. mut.* in schier alle MP. talen terugkeert. De klemtoon, die oorspronkelijk op de lettergreep *si* rustte, is versprongen, toen aan het woord een eenlettergrepig affix toegevoegd werd, evenals bijv. Jav. *tángan*, doch *tangáne*. Naardien de lettergreep die onmiddellijk vóór de geaccentueerde staat het laagste pleegt uitgesproken te worden, wordt de klinker licht zoo dof, dat hij eindelijk verdwijnt.

Snun, mensch, man. De vergelijking van Anudha en Mahaga *tinoni* leert dat *snun* zich ontwikkeld heeft uit *sĕnuni*, *sinuni*, *tinuni*; immers *ti* moet in 't Mf. *si* worden, en wat van *si* in de lettergreep onmiddellijk vóór de geaccentueerde worden moet, hebben wij zooeven gezien. *Tinuni* is met infix *in* afgeleid van 't secundaire grondwoord *tuni*, mensch, man, dat in 't Fidji gebruikt wordt in zulke verbindingen als *tuni dau*, zeeman; *tuni kâ*, rijkaard, enz. De wortel van dit *tuni* vertoont zich in Jav. *wĕtu*, 't voor den dag komen; waarvan o.a. *wĕton*, geboortig; voortbrengsel; geboorte. *Tinuni* is dus eigenlijk „de voortgebrachte, wat geboren is," Skr. *jâta* of *janma*. Aangezien juist in die gevallen waar het Fidji *tuni* bezigt, in 't Sumbasch *tau* gebruikt wordt, en *tau* in een aantal MP. talen, bijv. de Philippijnsche en die van Celebes, het gewone woord voor „mensch" is, zoo

mogen we het besluit trekken dat *tau* de versterkte vorm [1]) is van *tu*, en in waarde met *tuni* en *tinuni* gelijkstaat. Zulke versterkte vormen levert o.a. het Maleisch in *lain*, Jav. *layan*, vergeleken met *lyan*; Kawi *rakrayan* naast *rakryan*; Kawi *lawan* en *lâwan*, verwant met *rwa*; Tag. *patai*, *matai*, doch Jav. *pati*, Jav., Mal. *mati*; Tag. *palai*, doch Mal. *padi*; e. dgl.

Sujen, zuigen. Wellicht voor *susujen* van *sus*; zie hieronder.

Sup, bosch; land. Oogenschijnlijk hetzelfde woord als Bulusch *supu*, grens, mark; Sumbasch *supu*, landtong; vgl. ons Germaansche woord „mark", dat ook „bosch" aanduidde. Verder af liggen Mahaga *dhepa*, Maar *sēip*, Maori *repo*, die eerder met Mf. *djaif*, *djaf*, bouwgrond, overeenkomen, waarbij ik in 't midden laat of *djaf* al dan niet echt Mf. is. De onverschoven *p* in *sup*, wijst, ik mag het niet verzwijgen, op eene andere letter, en wel op eene *k*. Het is, volgens de gevonden klankwetten, mogelijk dat *sup* niets anders is dan Mal. *suku*.

Sus, melk; borsten. Uit *susu*, Jav., Mal., Tag. hetz.; Key eil. *susu*, *sus*, melk; Fidji *suzu*, zuigen; de borst; Bulusch *sususuan*, Pakewasch *wuana in susu*, tepel; enz. Het bovenvermelde *sujen* staat wellicht voor *susuën*, *susuan*, en zou dan eigenlijk „zuigeling" beteekenen.

Susépĕn, dichtdoen, sluiten, bijv. eene flesch. Klaarblijkelijk is dit de aorist- en passiefvorm van een woord welks duratieve bedrijvende vorm *nosnépĕn*, *nossĕn*, sluiten, bijv. eene flesch, luidt. De grammatische eigenaardigheid om de *s* als beginletter in *n* te veranderen ter vorming van 't *duratief actief* heeft het Mf. met het MP. gemeen. Als de ware spelling beschouw ik *nosn*, en dus als grondwoord *sosn*, zoodat *susépĕn* een verhaspeld *sosnépĕn* is. *Sosn*, *sosĕn* is Jav. *sĕsĕl*,

---

1) In 't Sanskrit zou men zeggen „Guṇavorm."

prop, stopsel; *nosĕn*, beantwoordt aan Jav. *nĕsĕl*, dichtdoen met een stop, toestoppen, *nosnépĕn* aan Jav. *nĕsĕlakĕn*.

Sra, kokosnoot. Het is nauwelijks te betwijfelen dat dit aan het Jav. Krama *sĕḍah*, Ngoko *suruh*, Kawi *sĕrĕh* beantwoordt, want dit beteekent zoowel uitnoodiging als betel (Mal. *sirih*), en Mal. *pinang*, betelnootpalm, is in 't Kawi „uitnoodiging"; *aminang*, „gaan uitnoodigen". Nu is de kokos wel niet de betelnootpalm, maar eene verwisseling van beide boomsoorten toch begrijpelijk. De klinker van den uitgang is even bevreemdend als in 't Jav. *sĕḍah*.

Sra-mamiya, kokosbloem. *Mamiya* is een gereduplicéerde vorm van 't woord dat in 't Jav. *mayang*, bloesem van de betel- en dadelpalm, luidt.

Srândi, **srâr**, gebroeders. Dit bevat MP. *aṇḍi*, *ari*, *aḍi*, jongere broeder of zuster; of wel een *rari*, enz., met prefix *sa*, ons „ge", zooals in Jav. *sanak*, *sadulur*, enz.

Srên, zuiver, rein. Mal *djĕrĕnih*.

Swâr, beminnen. Vgl. Palau-eil. *soa*, beminnen, en *swari* hieronder.

Swap, scheuren. Jav. *suwak*. Ook hier is de *p* onverschoven. Vergelijkt men den zoogen. causatiefuitgang *épen* = Jav. *akĕn*, en *pĕnôr* = Mataga *kindoru*, dan komt men tot de slotsom dat de *p* gewoonlijk onverschoven blijft in geval zij een andere tenuis vervangt.

Swari, echtgenoot. Evenals onderscheidene verwantschapswoorden, o.a. *snari*, moeder, *nijori*, nicht, *inbaniori* schoonmoeder, vertoont *swari* een bestanddeel *ri*, dat niet tot den stam des woords behoort. Dit komt duidelijk uit, wanneer men let op de vormen, waarin zich dergelijke woorden vertoonen, zoodra ze in verbinding treden met de bezittelijke voornaamwoorden. Volgens van Hasselt [1]) luiden de vormen aldus:

---

1) Beknopte spraakkunst 22.

Swa-ri, mijn. of zijn (haar) echtgenoot.

Swa-mbri, dijn echtgenoot.

Ko-swa-sna, onze echtgenooten.

Mgo-swâ-mna, uwe echtgenooten.

Si-swa-sna, hunne echtgenooten.

Het is niet moeielijk te zien dat *swa-mbri*, voor *swa-mri*, met ingeschoven *b*, bevat: het stamwoord *swa*, voorts het affix van den 2den persoon *m*, het algemeen MP. *mu*, en eindelijk een toevoegsel *ri*, vermoedelijk een soort lidwoord. Het meervoud *koswasna* vertoont het voornaamwoord van den 1sten persoon meerv. vóór den stam, en *mgo-swâ-mna* het voornaamwoord van den 2den persoon zoowel vóór als achter den stam. Deze herhaling van 't voornaamwoord heeft hare wedergade in de Ambonsche tongvallen; b.v. „mijn hand" luidt *au-lima-ku*; „dijn hand" *ale-lima-mu*; zijn of haar hand" *ali-lima-ni*; en in andere volgorde: *jau-u-latu-l* (uit *jaku-ku-ratu-r*), „mijn koning"; *imi-mi-latu-l*, „ulieder koning." Het gebruik van 't aanhechtsel *m* (*mu*) in 't Mafoorsch, zoowel bij een eenvoudigen als bij een meervoudigen bezitter, komt volkomen overeen met het Javaansch spraakgebruik [1]), dat het onderscheid tusschen enkel- en meervoud bij de voornaamwoorden geheel heeft opgegeven en dus nog verder gaat dan 't Mafoorsch. Uit het hier gezegde blijkt dat er in strijd met de bewering van Prof. Friedrich Müller boven vermeld, in het Mafoorsch wel degelijk sporen zijn van het gebruik derzelfde possessief-aanhechsels als die wij in de MP. talen aantreffen. Wat nu den stam *swa* zelven betreft, die is te vergelijken met Daj. *sawä* gade; Tag. *asaua*.

Tobbo, haai. Zie **dobbo**.

Uf, ademen, blazen, zie **juf**.

Ufen, aardvrucht. Ontstaan uit *uwyan*, *ubyan*; grondwoord

---

1) Desnoods zou men *swâmna*, wegens de gerekte uitspraak des klinkers *â*, kunnen verklaren als ontstaan uit *swa-amu-na*, staande voor *swa-kamu-na*.

uwi is het welbekende MP. woord, waaraan ons „obi" ontleend is.

Uk, luis. Ambonsch *utu*; in het Mal. enz. met *k* aan 't begin *kutu*.

Undam, blad. Dit is het Bul. *undam*, Sangirsch *undang*, geneesmiddel. Daar het Mf. de oudere beteekenis van 't woord bewaard heeft (vgl. het soortgelijk geval van *ariaum*), heeft men geen recht *undam* voor een vreemd woord te houden.

Urĕk, ader. Mal. *urat*; zoo ook Sund. en Jav.; Daj. *uhat*; Bulusch *ohat*; Ambonsch *ulat-ol*. De typisch Jav. vorm is eigenlijk *uwat*, dat in de gewijzigde beteekenis van „kracht" nog voortleeft.

Wâm, wind. Zonder twijfel etymologisch één met Jav. *wangi*, geur. Hoe de beteekenisen van „wind" en „geur" samenhangen, blijkt reeds voldoende uit het Nederlandsche „lucht." De *m* heeft de plaats van de gutturale nasaal ingenomen, zooals bijv. ook in het ontleende *paum* voor *payung*. In het dialekt van Errub en Maer luidt de vorm *wâg*, *wag*; in dat van Murray Island *wagg;* hier is dus de *ng* in eene *g* overgegaan. Verwant met *wâm* (=*wangi*) in het Mal. en Jav. *angin*, wind, dat in denzelfden vorm op de Salomo-eilanden voorkomt; voorts Fidji *zangi*. Op Bauro zegt men *dani*, op Vunmarama *lang*, op Api *lani*, Sam. *ma-tangi*. Men ziet dat verschillende talen een medeklinker vertoonen; de *z* en *l* zouden oorspronkelijk één kunnen wezen, want beide kunnen zich ontwikkeld hebben uit een *dj*, die vaak met *d̨* (= *r* = *l*) wisselt. De *w* is een andere klank, dien wij niet alleen in *wâm* en *wangi*, vergeleken met *angin*, aantreffen, maar ook in 't Formosaansche *wate* = Jav., Maleisch, enz. *ati* of *hati*, hart; Tag., Bis. *atai*, Bulusch, Sam. *ate*, lever.

Wâr, water. Dit is een bijvorm van het meest verbreide woord voor water op MP. taalgebied; Kawi *wây*, *wai*, Jav. *we* (in *we-dang*), Bugin. *uwaë*, Sumbasch *wâi*, Amb. *wae-llo*, Aroe-eilanden, Fidji, Annatom, Maramasiki *wai*, enz. Het

Papoesch van Misool heeft *waya*; het dichtst bij 't Mafoorsche woord staat, wat de *r* in den uitgang betreft, *wayar* (naast *uwar*) der Kei-eilanden, en onder de Papoesche tongvallen: *wararí*, van Koviay, *walar* van Lobo, *wêre* van Onin en Toeboeroeasa, *wâr* van Arfak. Dat *wâr* staat voor *wair*, of *wâir*, is niet onwaarschijnlijk, wegens den vorm *wayar* der Kei-eilanden. Over de verhouding waarin dit veronderstelde *wair* of *wâir* staat tot Kawi *air* of *âir*, Mal. *ajr*, Balin. *ijèh*, ligt nog een sluier, maar hoogst opmerkelijk is het dat in 't Balineesch, al is het dan ook in de hoogere taal, in stede van 't Kawi *air* gebezigd wordt *wèr*. In dit laatste hebben wij dus wederom een voorbeeld van eene voorgeslagen *w*, evenals in 't zooeven aangehaalde Formosaansche *wate*, en in *wangi*, *wâm*. Het echte en gewone Balineesche *iyèh* wijst op een ouder vorm *yèr* (*yair*), dus met eene voorgevoegde *y*, die in alle taalfamiliën licht met *w* wisselt. Zoover onze gegevens reiken, zou ik geneigd zijn te besluiten dat van oudsher twee vormen naast elkaar stonden, de eene met, de andere zonder *w* of *y* aan 't begin, doch anders volkomen gelijkluidend. *Wai* zou dan een oorspronkelijken sluitmedeklinker, dien ik gemakshalve met een *spiritus asper* zal aanduiden, verloren hebben, en die in 't Maleisch bewaard is als *r*, in 't Dajaksch als *h*, in het Tagalog als *g*. Is *wai* ontstaan uit *wai*ᶜ, dan laat zich verklaren hoe in 't Mal. *ajr*, zoowel als in de Papoesche tongvallen, de *r* zich vertoont, en kan men zelfs in het Tagal. en Mongondousch *tubig*, Ponosakansch *tiwig*, water, *wig*, *čwig*, *uwig* [1]) als een zwakken vorm van *wai*ᶜ (*wair*) herkennen.

Wa of **wai**, prauw. *Wa*, uitgesproken *wâ*, is volgens de Mafoorsche klankwetten ontstaan uit *waka*, een woord dat met geringe wijzingen over de geheele uitgestrektheid van 't

---

1) Vgl. Key-eil. *uwar* naast *wayar*, en wat de *t* als beginletter aangaat, Sund *unggal*, elk, met Jav. *tunggal*.

MP. taalgebied voorkomt, en dus het bewijs levert dat het in de grondtaal reeds bestond vóórdat de familieleden zich over den Indischen Oceaan en de Stille Zuidzee verspreidden: Salawati *wâg*, Astrolabe-baai *wâg*, *wâng*; Eddystone *wakka*; Burusch *waga*; Ambonsch *haka*; zoo ook op Baura en Maramasiki; Anudha en Mahaga *vaka*; Fidji *wangka*, Tag. *bangka*, enz. De vorm *wai* is mij onverklaarbaar.

Waijam, slavenkind. Hetzelfde woord als Jav. *bayang*, wegvoeren (als buit, als prooi enz.), waarvan *bayangan*, wie of wat weggevoerd wordt in gevangenschap, in slavernij, een gevangene, een pandeling. Naast *bayangan* komt in 't Jav. en Sund. *boyangan* voor, en hieraan beantwoordt het Maf. *womĕn*, slaaf, uit *woyoman*, en dit uit *woyongan*

Wain, **waijen**, springhaas. Zie onder **podem**.

Wak, golf. Vgl. Jav., Mal. *ombak*, golf.

Wau, schildpad. Blijkens het Ambonsche *mĕnu* Sesake *vonu*, ontstaan uit *wĕñu*, of wel, onregelmatig, uit *pĕñu*. Met dit *pĕñu*, dat Kawi en Javaansch is, strookt volkomen het Papoesch van Onin, dat *fenu* heeft. Ik vermoed dat de spelling *wau* foutief is en te wijten aan de omstandigheid dat de Hollandsche schrijver het onderscheid tusschen *au* en *ou* niet behoorlijk in acht genomen heeft; *wou* ware regelmatig, want de Pĕpĕt gaat in 't Mf. in *o* over.

Wea, **we**, nagels. Vgl. Sumbasch *wu*, hoewel de vorm van Mf. woord onduidelijk is.

Wêndi, **wêr**, weder; nogmaals. *Wêr* staat voor *weri*, dit door klankwijziging voor *wari*, evenals bijv. Jav. *kèri* voor *kari*; *leren* voor *raryan*; enz. *Wari* = *wadi*, versterkt *wandi*, waaruit *wêndi*, beantwoordt aan Ambonsch *hari*, *hali*, hetwelk evengoed met het Jav. *wali*, als met den op Wisarga uitgaanden bijstam, *walih*, waarvan *malih*, kan vereenzelvigd worden. De vormen *li* en *lih* zijn varieteiten van één en denzelfden wortel, zooals ik hierboven reeds gelegenheid had op te merken. Verwant met *wali* is Jav. *wanti* (alsook *ganti*),

op soortgelijke wijze als in 't Maf. *wêndi* met *wêr*, en in 't Indogermaansch de wortel *wal*, (waarvan *wallen*, gaan) met *wand*, of *want*, waarvan Germ. *wenden*, *wandelen*, enz [1]).

Wesi, been, voet. *Si* is een toevoegsel bij de namen van lichaamsdeelen, zoodat de eigenlijke stam van 't woord is: *we*. Dit is te vrgelijken met Dajaksch *pai*, been, voet, Bulusch *ae*, Ambonsch *ai*, Mahaga *vai*, Kokoseiland *wây*, Astrolabebaai *ai*. Of de *w* te beschouwen is als eene verbastering van eene oudere *p*, dan wel als oude bijvorm, laat zich vooralsnog niet beslissen. De vorm *vai* in Mahaga wijst begaaldelijk op *pai*; het Ambonsche *ai* zou desnoods uit *pai* te verklaren zijn, doch niet het Bulusche *ae*; wij hebben hier dus met wisselvormen te doen. Opmerkelijk is het dat het Sumbasche woord voor „been, voet" *wisi* luidt. Dit lijkt opervlakkig veel op Kawi *wĕtis*, Mal. *bĕtis*, Tag. *bití*, doch *ti* gaat in 't Sumbasch niet, zooals in 't Mafoorsch, in *si* over, zoodat de *s* oorspronkelijk moet wezen. Ik vermoed dat het Sumbasche *wisi* eenvoudig met Maf. *wesi* identisch is. Mocht dit vermoeden eenmaal bevestigd worden, dan zou volgen dat het achtervoegsel *si* bij namen van lichaamsdeelen ook in 't MP. min of meer gebruikelijk is geweest. In het Bulusche *warasi*, haar van 't lichaam, is wellicht een spoor van dit *si* bewaard.

Wus, schuim. Mal. en Makass. *busa*, schuim.

Womĕn, slaaf. Zie bij *wayam*.

Wôs, taal, spraak, woord. Vgl. OJ. *wuwus*, wat men zegt, spreekt; *muwus*, spreken. Verwant met *wôs*, ook wel

---

1) Hoogst opmerkelijk is het dat het begrip „ander" op Indogermaansch taalgebied door twee naverwante stamwoorden, *ani* (*anya*) en *ali* (*alya*) wordt uitgedrukt, en dat juist diezelfde stammen op Maleisch-Polynesisch en Papoesch gebied met elkaar afwisselen: *li* of *lih* (waarvan Kawi en Jav. *u-lih*, *mu-lih*, *alih*, *kálih*, *malih*, enz.) en *ni*, of althans *neh*, waarvan Jav. *waneh*; voorts *maneh* = *malih*. De voorvoeging van *w* bij wortelwoorden is in 't Indogerm. bijna even gewoon als in 't MP.; bijv. Skr. enz. *ṛdh*, groeien, *wṛdh*; *ṛsh*, stroomen = *wṛsh*, regenen; *ṛshabha*, stier = *wṛshabha*; *indu* druppel, = *bindu* (voor *windu*); wortel *al*. bijv in Lat. *altus*, *alo*, Skr. *alam*, enz. verwant met Lat. *valor*, *valde*, Skr. *bala* (voor *wala*), Germ. *wel*, *geweld*, enz.

eens *wois* uitgesproken, schijnt *aois*, spreken, praten, als bevattende denzelfden wortel *wôs*, *wois*, en het voorvoegsel *a*; dit *a*, Daj. *ha*, als synoniem van *ma*, is welbekend uit het Kawi en Javaansch, waarin het dezelfde functie heeft als in Maf. *aois*, bijv. in *ocap* spreken, uit *a* en *ucap*, woord, gezegde. Om de *i* in *aois* te verklaren, neem ik gissinderwijze aan dat *aois* eigenlijk *awĕs*, *awesi* [1]) *awus-i*, eig. roepen tot, spreken tot, luidde; vgl. Pampanga *um-aus*, roepen.

In de de voorgaande bladzijden is ongeveer een derde van den geheelen woordenschat van 't Mafoorsch, voor zoover die uit de werken der zendelingen bekend is, ter sprake gekomen. Na aftrek van een aantal woorden die op den eersten blik als ontleeningen uit het Maleisch enz. herkenbaar zijn, en van andere wier vreemde oorsprong waarschijnlijk is, blijft een overgroot getal over van stammen en afleidingen, welke identisch of verwant zijn met echt Maleisch-Polynesysche woorden. Daartoe behooren de allereenvoudigste begrippen, zooals de termen voor eten, drinken, slapen, visch, vogel, vuur, de tel- en voornaamwoorden. Voorts is gebleken dat het Mafoorsch met het MP. de meest gebruikelijke prefixen: *a*, *ang*, *ma*, *ba* of *bĕr*, *mang*, *pa* (*fa*); de infixen *in*, en *um*, *m*; de suffixen *an*, *ĕn*, *akĕn* (*épen*), *i* gemeen heeft. Vermits nu bijna de gansche spraakkunst van 't MP. in de leer der pre-, in-, en suffixen vervat is, zoo kan men zeggen dat het Mafoorsch, en voor zoover men thans kan nagaan, de Papoesche taalstam in 't algemeen, oorspronkelijk dezelfde grammatische vormen had en deels nog heeft als de Maleisch-polynesische taalfamilie.

Hiermede is de juiste verhouding van het Papoesch tot het MP. nog niet nauwkeurig bepaald, maar zooveel mag men gerust beweren dat het Maf. niet verder van onverschillig welke MP. taal afstaat, dan bijv. het Engelsch van het Hindî, of het Zweedsch van het Nieuw-Perzisch. De genealogische

1) Men bedenke dat de spelling op de Hollandscha leest geschoeid is en dat de dus zeer dof moet klinken.

verwantschap van de taal der Papoes met die der Malaio-Polynesiërs is daarom m. i. onloochenbaar. Nu mag men beweren dat de twee rassen verschillen, en dus ter verklaring der taalverwantschap de toevlucht nemen tot de veronderstelling dat de Papoes eerst door de Malaio-Polynesiërs hebben leeren spreken, of tot eene andere hypothese, het feit der taalverwantschap is, dunkt mij, niet weg te cijferen.

H. KERN.

EINIGE EIGENTHÜMLICHKEITEN

IN DEN

FESTEN UND GEWOHNHEITEN

DER

MAKASSAREN UND BUGINESEN

VON

B. F. MATTHES.

Einige Eigenthümlichkeiten in den Festen und Gewohnheiten der Makassaren und Buginesen.

M. H. H!

Habe ich Ihnen kürzlich einige Proben von der Poësie der Buginesen und Makassaren angeboten, deren Form und Inhalt, wie es mir wenigstens vorkam, etwas Eigenthümliches hatten; so ist es jetzt mein Vorhaben, Ihnen etwas von ihren Gebräuchen, besonders von ihren Festen und Feierlichkeiten, mitzutheilen, dessen Aehnliches man selten oder nie unter anderen Stämmen des Ost-Indischen Archipels antrifft.

Ich nehme hierbei zum Leitfaden das früher von mir herausgegebene Werk „Beiträge zur Ethnologie von Süd-Celebes", worin ich das Leben der Buginesen und Makassaren, von der Ehe und Geburt an, bis zum Ende flüchtig beschrieb. Ich behandle also erstens solche Volksfeste, welche für die jungen Leute oft Veranlassung zur gegenseitigen Bekanntschaft, und auch zur Heirath geben; diese sind: die Obstfeste, die Spinnfeste und die Feste auf den Salzpfannen.

Das Gruppiren und dergleichen mehr der Jünglinge und jungen Mädchen um die Reisblöcke zur Zeit der Obstfeste übergehe ich jetzt mit Stillschweigen; in alten Zeiten aber war damit das sogenannte Schaukelfest (Bug. ritaro pere) verbunden. Dabei gingen die jungen Mädchen der Reihenfolge nach auf die Schaukel sitzen; und wenn es dann unter den Jünglingen einer gab, der sich von den Reizen einer Schönen angezogen fühlte, so nahm er sein am Heft des Schwertes eingestochenes Taschentuch, und band das an die Vorderseite der Schaukel, als ob er fürchtete, dass das Mädchen sonst

während dem Schaukeln vornüber fallen und sich verletzen könne.

Diese zarte Besorgniss wurde betrachtet als eine Art von Liebeserklärung. Und wenn die Geliebte sich dieses Band gefallen liess, war solches natürlich für den jungen Mann ein günstiges Zeichen, und nicht selten folgte dann auch bald das feste Band der Ehe.

Zu den Festen, welche dem Inländer besonders gefallen, gehören auch die Spinnfeste. Die jungen Mädchen setzen sich alsdann prächtig ausgerüstet im Festlokale nieder, jede mit ihrem Spinnrade vor sich, um die Baumwolle vom Gossipium indicum Lam. zu Garn zu spinnen. Und wenn dann die Jünglinge, welche bei solcher Gelegenheit auch zugelassen werden, einer Schönen ihre Zuneigung beweisen wollen, drücken sie ihr eine silberne Münze auf die Stirn, und zwar so, dass diese darauf kleben bleibt; wenn dann die Münze nicht zurückgegeben wird, ist dieses ein Zeichen, dass die Bewerbung angenehm ist. Der Jüngling kann seine Liebe auch dadurch zeigen, dass er eine Kokosnuss so vor die Spinnerinn niederwirft, dass sie zerbricht, und das Mädchen vom süssen Safte bespritzt wird. — Bisweilen auch schickt ein Jüngling seiner Geliebten eine Pañjtja, oder kleines Häuschen von Bambu und Zuckerrohr, welches reichlich gefüllt ist mit jungen Kokosnüssen, Früchten der Musa paradisiaca, der Citrus decumana L., und mehr anderen süssen Früchten, als Symbolen von der Süsse der Ehe.

Bisweilen dienen auch die Salzpfannen unter den Makassaren und Buginesen als Gelegenheit zu Liebeserklärungen. Man giebt dort dann Feste für die jungen Leute beider Geschlechter. Und dass dann der Jüngling seinem Herze Luft giebt durch Mittel der Poësie, zum Beispiel der Makassarischen Kelonǧ's, oder Buginesischen elonǧ's, wovon ich Ihnen schon im oben erwähnten Stücke einige Proben mittheilte, lässt sich sehr leicht erklären; sonderbar ist es aber, dass der Jüngling

bei dieser Gelegenheit seiner Geliebten vor Allem die sogenannten Bunga-tjela's anbietet. Hierunter versteht man: Blumen von krystallisirtem Salze, welche man bekommt, wenn man einen faserigen Bindfaden in die Salzpfannen taucht. Wenn nun das Mädchen die Blumen annimmt, erscheint ihr gewiss das Band mit dem Jüngling als ein Blumen-strauss, welcher nicht nur schön, sondern auch dauerhaft wie der Krystall, schmackhaft und unverfälscht wie das Salz ist.

Man denke aber nicht, dass diese symbolische Liebeserklärung dem Jünglinge genüge. Solches ist blos als eine Einleitung zu betrachten, denn es folgt gewöhnlich noch eine grosse Menge von Formalitäten. Dieses ist besonders an den Höfen der Fall. Man schickt dann eine vertraute Person, um die Liebeserklärung überzubringen. Diese wird gewöhnlich mit einem Vogel verglichen, weil in alten Zeiten ein sehr beredsamer Vogel die ihm bekannte Liebe seines etwas blöden Meisters für eine jugendliche Schöne der Sklavinn des Mädchens offenbart, und dadurch eine Ehe zwischen den beiden jungen Leuten zu Stande gebracht haben soll.

Die Worte, welche bei solcher Gelegenheit gesprochen werden, sind gewöhnlich ganz symbolisch. So lautet zum Beispiele die Rede derjenigen, welche für einen Fürsten von Gowa die Liebeserklärung nach Maros überbrachten, folgenderweise: Wir kommen von Gowa, und sind geschickt von unsrem Fürsten. Wir sind deshalb zu vergleichen mit einem Hackmesser in der Hand des Landmanns, mit den Blättern der Bäume, welche vom Winde hin und her bewegt werden. Der Fürst, der uns geschickt hat, wohnt in Matjinna, d. h.: in dem Orte einer unwiderstehlichen Sehnsucht, wo man die Aussicht hat auf Padaëlo, d. h.: den Ort der gegenseitigen Zuneigung.

Kaum hatten wir das Verlangen unsres Herrn vernommen, da war in noch kürzerer Zeit, als wir brauchen, um ein Betelblatt mit dem Zubehör zu kauen, Alles zur Abreise fertig.

Darauf eilten wir hierher mit der Geschwindigkeit eines Vogels, in der Hoffnung eine günstige Antwort zu erhalten auf die Botschaft unseres Herrn, der Allah Tag und Nacht betet, dass es ihm gegönnt sein möge, sich wie eine Kalelen̄g-ranke um einen zarten Zweig Ihres Stammes zu winden.

In solcher Weise wird die Symbolische Rede fortgesetzt, bis der Fürst von Maros zuletzt in gleicher Weise antwortet, und beginnt zu sagen, dass man beim Oeffnen der Fenster das angenehme Gezwitscher der von Gowa abgeschickten Vögel vernahm, und natürlich nicht wenig erfreut war, die lieblichen Sänger dem Palast hereinfliegen zu sehen.

Der Schluss der Antwort kommt hierauf nieder, dass man seine Zustimmung giebt, um ein Bündniss zu schliessen, zugleich vom Adat und Sarat, oder Gewohnheit und Priestergesetz, befestigt, mit anderen Worten, um eine gesetzliche, vom Priester gehörig eingesegnete Ehe zu schliessen.

Wenn nun letzteres fest beschlossen ist, werden bald, besonders unter den Vornehmen, zahlreiche Einladungen zum Beiwohnen der Feste umhergeschickt. Dieses geschah früher im Reiche von Bone, als dieses nog einer der mächtigsten Staaten von Süd-Celebes war, auf sehr eigenthümliche Weise, insofern die Einladungen den Lehenmännern zugingen. Man bediente sich der sogenannten Bila-Bila's. Hierunter verstand man einen schmalen Streifen eines Lontarblattes, worin man eine gewisse Anzahl platte Knoten machte, von welchen jeder an beiden Seiten drei Falten hatte, zur Anspielung auf den zu Timurung geschlossenen Bund zwischen Bone, Wadjo und Soppeng. Es gab zweierlei Art von Bila-bila. Die eine benutzte man, um die Lehenmänner von Bone zu einem Feste einzuladen, die andere, um sie aufzurufen, damit sie mit dem Lehenherrn zum Kriege zogen. — Die erste Bila-bila bestand aus 80 Knoten, um anzudeuten, dass das Fest nach 80 Tagen Statt finden werde. — Die andere hatte soviel Knoten, als es noch Tage dauern werde, bis der

Krieg einen Anfang nehme. — Die Form der Knoten dieser beiden Bila-bila's war nur wenig verschieden. Grösser war der Unterschied in Bezug auf das Annehmen der beiden Bila-bila's. Die Bila-bila für ein Fest wurde vom Fürsten, für welchen sie bestimmt war, mit der rechten Hand angenommen, indem er mit der linken Hand die beim Tanzen gebräuchlichen Bewegungen machte, zum Zeichen, dass er völlig bereit sei zum Spiel und Tanz. — Die Bila-bila für den Krieg dagegen, welche, wie die andere Bila-bila, vom Gesandten mit der rechten Hand überreicht wurde, nahm der Fürst mit der linken Hand an, zu gleicher Zeit die rechte Hand an die Kris (eine Art Waffen) legend, damit er tandakkend oder tanzend, und mit der Kris in der Hand in hochtrabenden Ausdrücken seine Anhänglichkeit zum Lehenherren bezeugte, und erklärte, dass er völlig bereit sei, ihm überall im Streite zur Seite zu stehen. (NB. Dieses heisst im Makassarischen und Buginesischen mangaru.)

Das Wort Bila-bila ist wahrscheinlich entstanden aus bilang-bilang, und dieses abzuleiten von bilang, zählen, weil die Knoten im Lontarblatt dienten, um zu berechnen, wieviel Tage es noch dauern würde, ehe der Krieg oder das Fest einen Anfang nehme.

Jetzt will ich zu den Ehefesten zurückkehren, deren Eigenthümlichkeit hauptsächlich in der grossen Menge von Anspielungen besteht.

So gehört zum Beispiele zu all den Geschenken, welche zugleich mit der Brautsgabe (ein Geldgeschenk) zugeschickt werden:

1°. eine Art Schalfisch, genannt pânno-pânno, Männlein und Weibchen, welche nicht bloss, wie soviel andere Gegenstände, ein Paar darstellen und auf die zukünftige Eheverbindung anspielen, sondern auch wegen der Bedeutung des Wortes pânno, gleichbedeutend mit dem Worte voll, den jugendlichen Eheleuten viel Glück und Reichthum in der Ehe prophezeihen;

2°. eine Art Pflänzchen, genannt Riwu-riwu, das wie das so eben erwähnte Wort auf grosse Schätze hindeutet, weil das Buginesische riwu bedeutet hunderdtausend;

3°. eine Art Meergewächs, genannt sălla-siwodja, wovon das Wort siwodja bedeutet: einander sehen oder begegnen, und also auf den Coïtus anspielt;

4°. eine Art Pflanze, genannt Bulu-parenreng, oder Tjitamarola, von welchen Wörtern renreng darauf deutet, dass der Mann seine Frau bei der Hand leitet, oder führet, und marola darauf, dass die Frau ihrem Manne folgt, während tjita auf beider gegenseitige Sehnsucht anspielt;

5°. eine Art Korallengewächs, welches Stein mit Zweigen (Bug. Batu-matakke) heisst, und auf eine zahlreiche Nachkommenschaft anspielt, welche sich wie die Zweige dieses Gewächses nach allen Seiten verbreitet;

6°. ein vom Lontarblatt geflochtenes Dreieckchen, welches Raga-raga genannt wird, und an den Trost denken lässt, welchen eine glükliche Ehe in der Mitte des Leides dieser Welt anbringt, in Uebereinstimmung mit der Bedeutung des Buginesischen Zeitwortes raga, d. h. trösten;

7°. ein Zweiglein des Strauches Tă-malala, als Sinnbild von der Unverbrüchlichkeit der Ehe, da tă-malala buchstäblich bedeutet: nicht scheiden.

Die Einsegnung der Ehe vom Priester gewährt nichts besonderes; sehr eigenthümlich aber ist die Feierlichkeit, bekannt unter dem Namen von naï kalenna buntinga, das Hingehen des Bräutigams zu der Wohnung seiner Braut, besonders an den fürstlichen Höfen.

Wenn der Bräutigam nach einer Menge von Ceremoniën die Treppe des Palastes der Braut erreicht hat, giebt man hm ein am einen Ende eines langen schmalen seidenen Tuches befestigtes Armband in die rechte Hand, um sich daran, von einem Haupte der unter dem Namen von Bissu's bekannten Heidnischen Priester, welcher oben am Ende der Treppe

steht, und das am anderen Ende des seidenen Tuches befestigte Armband festhält, hinaufziehen zu lassen.

Sobald er oben im Palaste angelangt is, wird er von einem Fürsten, der höchstens 40 Jahr alt ist, bewillkommet. Und dieser führt ihn an der Hand über den weissen Teppich, welch letzterer von der unteren Treppe an durch den Palast bis an das Ehebett ausgebreitet ist. Auf diese Weise gelangt der Bräutigam in die Gegenwart seiner Geliebten, welche auf dem Ehebette hinter den Gardinen Sitz genommen hat. Wenn er nun zu ihr gehen will, trachtet sie zu entfliehen, wird aber aufgehalten und gezwungen sitzen zu bleiben, indem man dem Bräutigam einen Platz hinter ihr anweiset. Nachher kommt der Puwa-matowa, oder das Haupt der Bissu's, welches sich im Palast der Braut befindet, und nähet das Oberkleid der Braut an der Rückseite vermittelst einer goldenen Nadel mit der hochaufstehenden und spitz auslaufenden Festmütze (sigara) des Bräutigam's zusammen.

Auf dieses Symbol des Ehebundes folgt unmittelbar eine andere symbolische Handlung, welche darin besteht, dass der Puwa-matowa des Bräutigams eine Art von Festkleidungstück, das die Form einer sarong, oder eines Weiberrockes hat (Bug. unraï, Mak. tope), über das Hochzeitspaar hinwirft, sodass es scheint, als schliesse dieses Kleidungstück die beiden jungen Leute ein, und verbinde sie zusammen.

Nachher zündet der Puwa-matowa der Braut eine grosse Wachskerze an, und nachdem er diese 9 mal rechts, und 7 mal links um das Ehepaar gedrehet hat, hält er sie vor den Bräutigam, um auszublasen. Geschieht das nicht schnell, so thut das wohl einmal die Braut, um zu zeigen, dass sie die Herrschaft auf sich zu nehmen gedenkt, das wohl in einer Buginesischen und Makassarischen Haushaltung eben so oft der Fall ist, als in einer Europäischen.

Unmittelbar hierauf bedient sich der Puwa-matowa der

Braut auf gleiche Weise, und zu demselben Zwecke, einer grossen inländischen Kerze.

Nachdem dieses geschehen ist, wird das Band, welches das Ehepaar zusammen verband, gelöset, und jetzt verlässt die Braut sofort ihren Sitz, um scheinbar dem Bräutigam zu entfliehen, der ihr natürlich augenblicklich folgt, und nachdem er sie erreicht, schieben sie, nach Buginesischer und Makassarischer ganz eigenthümlicher Sitte, hinter einander auf dem Boden fort; und jedesmal wenn der Bräutigam der Braut einigermassen den Hof machen will, schlägt sie ihn mit ihrem Fächer von sich ab, was zur Folge hat, das eine Inländische Hochzeit den Elteren gewöhnlich eine unzählbare Menge Fächer kostet. Glücklich deshalb, dass man sich dafür nur der papieren Fächer von geringem Werth bedient.

Dieses so ganz eigenthümliche Schiebvergnügen findet nicht nur bei dieser Gelegenheit, sondern von jetzt an beständig bei jeder festlichen Zusammenkunft Statt, so lange bis zuletzt die Stunde des Ehelichen Zusammentreffens erschienen ist; dieser Zeitpunkt wird, besonders bei vornehmen Inländern, häufig sehr lange aufgeschoben.

Wie bisweilen behauptet wird, ist es einer fürstlichen Braut erst nach Verlauf eines Monates erlaubt, sich als überwunden hinzugeben.

Ausser den hier erwähnten Feierlichkeiten, giebt es unter den vornehmen Inländern noch verschiedene andere, wie zum Beispiel das Nehmen eines Bades, cet., welche nicht vernachlässigt werden dürfen. Man denke aber nicht, dass solch ein Eheband daher besonders stark sei, und immer lange dauere. Das Gegentheil offenbart sich leider nur täglich, und nichts findet unter Makassaren und Buginesen so oft Statt als Ehescheidung, besonders weil sie überhaupt sehr wenig Mühe kostet. Das Reich von Luwu macht in dieser Hinsicht einigermassen eine Ausnahme. Dort hat man wenigstens bei der Ehescheidung der vornehmen Fürsten die vorväterlichen Ge-

bräuche, welche man auch in den alten Gedichten beschrieben findet, bis jetzt beibehalten. Auch hierbei spielt die Symbolik eine grosse Rolle. Wenn zum Beispiel eine Fürstinn von ihrem Gemahle scheiden will, und solches mit gegenseitigem Gutfinden geschieht, schickt sie den Priester mit den Mitgliedern des Reichsrathes zu ihrem Gemahl, und lässt ihnen folgende Gegenstände bringen, als: den früher von ihrem Manne empfangenen metallenen Schenkteller mit einem Stück groben weissen Kattun darauf, und eine Art von porzellanener Schüssel; ferner ein mit Dupa (Sorte Räucherwerk) gefülltes Oeltöpfchen mit einem Deckelchen darauf, welches sie von der Schwiegermutter bekommen hat, als sie ihr nach der Ehe zum ersten Mal einen Besuch abstattete; ein Stück Bambu von der Länge des Ellenbogens bis an die äusserste Spitze des Mittelfingers, hinreichend zur Verfertigung von sechs inländischen Kerzen, einige ganz abgeschälten Kamirinüsse (Aleurites moluccana Willd.), welche gleichfalls für die Kerzen benutzt werden, sowie auch ein wenig Kattun, nebst 50 kleine Limonchen (Lemo-galatting), und ein Päckchen Seifenbast (Bug. langi, Mak. langiri, die Inga saponaria D.C., oder Albizzia saponaria Bl.), und so weiter.

Alle diese Gegenstände werden getheilt, und zwar so, dass der metallene Schenkteller beim Fürsten, und die porzellanen Schüssel bei der Fürstinn bleibe. Auch behält der Fürst das Oeltöpfchen für sich, und schickt das Deckelchen mit der Hälfte der Dupa der Fürstinn zurück.

Nachdem die Vertheilung, so wie es bei einer Ehescheidung die Vorschrift verlangt, Statt gefunden hat, nehmen Mann und Frau ein Bad, um, wie man sagt, den Schmutz abzuwaschen, womit sie sich durch das ihnen jetzt so hassenswerthe Band besudelt haben. Hiernach ist diese Feierlichkeit abgelaufen.

Wenn aber das schöne Band der Ehe nicht auf diese Weise zerbrochen, und die Ehe mit Kindern gesegnet wird; ver-

nimmt man, so bald als der Zeitpunkt der Geburt angebrochen ist, einen furchtbaren Lärm, wozu gewiss die in meiner Abhandlung über den Bissu's beschriebenen Instrumente (zur Vertreibung der bösen Geister), besonders die Appo (Mak., oder galappo Bug.), wie auch Gewehre und Musikinstrumente, nicht am wenigsten beitragen.

Dieses geschieht, wie auch das Anzünden von allerlei Fackeln, Wachskerzen und anderen Sorten von Lichtern, zum Erschrecken der bösen Geister, welche so gern sehen möchten, dass die Sache unglücklich abliefe.

Ein vornehmes Mittel gegen die bösen Geister ist auch das Brennen des Adju-pâppo's (Ocynium Sp.) und anderer Holz- und Blatt-sorten in einem grossen irdenen Rauchtopfe (Bug. sabangang, oder adoempoeng, Mak. sabangang). Dass mann sich am liebsten dieses Pâppo-Holzes bedienet, ist wegen der Bedeutung des Wortes Pâppo, worunter man eine Art Quäl-geister versteht, welche Krankheiten und andere Qualen verursachen.

So bald ein Kind geboren ist, wird dieses bekannt gemacht durch das Abfeuern der Schüsse und das Rühren der Trommel (ganrang).

Wenn das Kind das Alter von 40 Tagen, oder mehr, erreicht hat, findet, besonders an den Höfen, schon wieder ein Fest Statt, vielleicht hauptsächlich, um den Prinzen die Gelegenheit zu Hahnengefechten und Würfel- oder Hasardspiel zu verschaffen.

Dieses Mal gilt es ein erstes Mittagessen des Kindes.

Bei solcher Gelegenheit darf vor Allem nicht fehlen eine Schüssel mit Wasser aus einem heiligen Brunnen, womit die vom Kinde zu geniessenden Speisen besprengt werden müssen. Darin befindet sich zuerst eine Sorte Gras, genannt Ruku lowa, das buchstäblich alt bedeutet, und nach dem Inländer nie stirbt, und demnach ein sehr schönes Symbol für das Kind enthält.

Ueberdiess trifft man in dem geweihten Wasser ein hölzernes Blöckchen an, welches die Zimmerleute anwenden, um damit beim Arbeiten das richtige Mass zu bestimmen (Mak. singkolo, Bug. sikodo), so wie auch ein Stück Ebenholz, und den getrockneten Schwanz eines unter dem Namen von mangali bekannten Fisches, der unwillkürlich denken lässt an das Buginesische und Makassarische mangali, gleichbedeutend mit: sich fürchten oder schüchtern sein.

Der Name dieses Fisches enthält also, gerade wie das erwähnte Mass, eine Ermahnung für das Kind, um später, wenn es einmal der Jugend entwachsen ist, den Mund in Zaum zu halten, und vor Allem beim Sprechen die richtige Bescheidenheit zu beobachten. Um mich kurz auszudrücken, das Kind soll in der Betrachtung des Guten und Löblichen beständig sein wie das feste und dauerhafte Ebenholz.

Bei der Schüssel findet man eine reiche Menge von Speisen und Leckerbissen. Die letzten sollen hauptsächlich auf das Süsse des Lebens anspielen. — Auch nimmt man vorzugsweise solche Leckerbissen, deren Benennung eine passende symbolische Bedeutung hat.

Man legt dann auf eine grosse Perlenmuschel von all den Speisen ein kleines Bisschen, und menget all dieses vermittelst des Wassers auf der Schüssel tüchtig durch einander.

Und von diesem Gemisch wird dann von verschiedenen der Blutverwandten und Freunde abwechselend ein Wenig gegen das Mündchen des Kindes geschmiert.

Wenn das Kind ein bis 2 Jahre, oder älter ist, finden, besonders an den Höfen, wiederum zwei vornehme Feste Statt. Das erste betrifft das Kürzen oder Schneiden mit der Scheere (buchstäblich: das Scheeren oder Rasiren) des Bluthaares, d. h.: des Haares, womit das Kind geboren ist. (Mak. nikattere oe-tjerana, Bug. rikălluï gămmă-, oder weluwa-, darana.) Jedoch bei

Kindern rein-fürstlicher Abkunft spricht man nie vom Schneiden mit der Scheere, oder vom Scheeren des Haupthaares. Dieses würde gewiss sehr unheilvolle Folgen nach sich ziehen. (Bug. pemali, Mak. kassipalli.) Solches heisst im Bugin. und Makas. das Laschen des Haares (Bug. risompungi gammana, Mak. nisambungi una), weil man, wenn das Haupthaar eines fürstlichen Kindes zum ersten Male geschnitten wird, ein Stück Golddraht (Bug. ulawang si-ammâ riwata, Mak. niyeka) in's Haar bindet, laschet.

Die andere Festlichtkeit, welche nur ausschliesslich an den Höfen gefeiert wird, und gewöhnlich mit der des Haar-schneidens vereinigt wird, ist das erste Betreten des Bodens vom Kinde. (Bug. ripaledja, of ripano, ri-tana, Mak. nipaonjdjo ri-butta.)

Sowohl in diesem Falle, als auch bei jeder anderen wichtigen Gelegenheit bedienet man sich vorher einer Medizin gegen die bösen Geister, welche darin besteht, dass man die Nägel der Hände und Füsse, oder auch wohl das Innere der Hände und die Fusssohlen rothfärbt mit dem Safte der Blätter der Lawsonia alba L. (Bug. patji, Mak. karuntigi), wobei zu gleicherzeit ein ohrbetäubendes Gerase von allerlei Musikinstrumenten und Teufelbannern Statt findet.

Die eigentliche Festlichkeit besteht darin, dass das Kind von drei bejahrten Fürsten dreimal mit den Füsschen auf eine Art geweihte Erde niedergesetzt wird.

Dafür nimmt man am liebsten Erde, welche ursprünglich aus Oertern ist, wo in früherer Zeit Götter herabgekommen sein sollten, oder welche wegen der symbolischen Bedeutung des Namens etwas Gutes für das Kind prophezeien.

So deutet der Name von Luwu's Hauptstadt, nämlich Palopo, auch eine sehr beliebte Leckerei der Buginesen und Makassaren an, und soll auf das Süsse des Lebens anspielen. So sind auch die Makassarischen Oerter Bonto-tallassa,

buchstäblich Ufer des Lebens, Bonto-marannu, buchstäblich Ufer der Freude, etc. besonders geeignet, um Erde von dannen zu holen, weil sie die frohe Hoffnung aufkommen lassen, dass das Kind später in einen Hafen der Freude und des wahren Lebensgenusses ankommen möge.

Zuletzt ist auch ein Ort, wie der Tempel von Mekka, oder sogar eine gewöhnliche Moschee, für diesen Zweck sehr gesucht, besonders wenn man die Erde unter der Kanzel ausgegraben hat.

Nachher finden längere Zeit keine Feste mehr Statt für die Kinder, bis ungefähr zum 12 jährigen Lebensalter; alsdann ist die Zeit da, wo die Knaben und Mädchen der schmerzlichen Operation des Zähne-feilens und die ersteren überdiess noch der der Circumcisio entgegengehen müssen; was in allen Ständen, besonders aber in den höheren, mit einem möglichst glanzvollen Feste gefeiert wird.

Die Circumcisio der Mädchen, welche gewöhnlich schon im drei bis sieben-jährigen Alter Statt findet, geschieht ganz in der Stille und ohne einige Festlichkeit. — Meistentheils ist damit das Durchbohren der Ohrläppchen verbunden, um darin später die Ohrringe zu stechen. (Bug. taddo, Mak. tinting.)

Diese Festlichkeit des Zähne-feilens und der Circumcisio ist in so fern mit der Christlichen Taufe zu vergleichen, als sie als eine Aufnahme in die Mohammedanische Gemeinschaft zu betrachten ist. Eine Aufnahme als Mitglied der Gemeinde, wie unter uns gebräuchlich ist, findet bei Makassaren und Buginesen nur selten Statt. Diese beziehet sich bloss auf die Priester und die vornehmen Leute des Landes. Und wie ist dann noch die Confession, welche man bei der Gelegenheit ablegt? Sie besteht bloss darin, dass man den Beweis liefert, dass man den Arabischen Text des Korans und die dsikir, genannt أَلْأَسْمَاء ٱلْحُسْنَى mit einer gewissen Cadenz vorzulesen versteht. Ob man den Inhalt des Textes begreift, oder nicht begreift, ist unbedeutende Nebensache, weil es unter al den

Priestern von Süd-Celebes gewiss keiner giebt, welcher eigentlich Arabisch versteht, und doch geschieht die Religionsübung unter Makassaren und Buginesen ganz und gar in der Arabischen Sprache. Nur findet man unten an der langen Rolle, worauf die Arabische chotbat oder Predigt geschrieben ist, eine Uebersetzung in's Makassarische oder Buginesische; diese Uebersetzung wird nur höchst selten vorgelesen, nur dann, wann der Fürst, oder Jemand, dem man eine gewisse Ehre beweisen will, sich in der Moschee befindet. Als ich einmal mit dem Oberpriester von Gowa, der mich seiner ganzen Freundschaft würdigte, und mich daher immer seinen Sohn nannte, zum Tempel ging, bemerkte ich bald, dass man sich geirrt, und eine verkehrte Uebersetzung bei der Arabischen Predigt geschrieben hatte, aber Papa bemerkte nichts davon, und dieses war auch der Fall bei den anderen Priestern. Kein wunder deshalb, dass der Mohammedanische Glaube auf Süd-Celebes keineswegs tiefe Wurzeln gefasst hat. Begreiflich ist es darum auch, dass die Bissu's, eine Art heidnischer Priester, worüber ich eine ausführliche Abhandlung schrieb, welche in die Werke der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam aufgenommen wurde, besonders an den Buginesischen Höfen, solch einen grossen Einfluss haben. Ferner findet man in Bantaëng und Bulukumpa, so wie auch in den Turateya-ländern, mit dem Mohammedanischen Gottesdienste auch den des Karaëng-lowe's, oder des grossen Herrn, so viel als Maheswara (auch = grosser Herr), oder Sjiwa, verbunden. Weiter giebt es auch in Bulukumpa die sogenannten heiligen Aale, welchen man fast täglich Opfer bringt, und feiert man in Segeri Feste zur Ehre des Polonggi's und des aus dem Himmel herabgesunkenen Pfluges. Auch betet man eine Menge böse Geister, wie zum Beispiel: Popokang's, Parrakang's, Puntiyana's, etc. an, wovon ich in meiner Ethnologie eine ausführliche Beschreibung gab; und giebt es eine grosse Menge

Oerter, welche man nicht vorbeigehen darf, ohne sich verblümter Ausdrücke zu bedienen, aus Furcht, dass die dort sich aufhaltenden bösen Geister zum Vorschein kommen könnten.

Stunden lang könnte ich sprechen, wenn ich alle die Beispiele des Aberglaubens unter den Makassaren und Buginesen erwähnen wollte, welche so ganz und gar mit dem Mohammedanismus streiten. Dieses verhindert aber nicht, dass alle die Mohammedanischen religiösen Feste auch auf Süd-Celebes äusserlich von der Bevölkerung ziemlich genau gefeiert werden. Um hier über all diese so allgemein bekannten Feste ausführlich zu berichten, würde zu lange dauern. Eins aber wünsche ich noch zu erwähnen, weil bei dieser Feier noch etwas sehr Eigenthümliches Statt findet. Ich bitte deshalb, mir in Gedanken, zur Beiwohnung des Mohammedanischen Festes am 10ten des Monates Dsu-l-ᶜhiddjat, nach Gowa zu folgen.

Nachdem die Fasten des Monates Dsu-lᶜhiddjat abgelaufen waren, begab ich mich am 10ten dieses Monates, des Morgens früh, von Parang-tambung, wo ich schon am vorigen Abend bei meinem Vater dem Oberpriester von Gowa eingezogen war, auf den Weg zur Moschee. Erst ritten wir zu Pferd nach Lakiyung, dem Begräbnissorte des Sehe-Yusupu's und Tuwang-Rappang's, dieser berühmten Walli's oder Weisen, deren Leben im Jahresbüchlein Celebes von 1864 ziemlich ausführlich von mir beschrieben wurde. Von dort ging es nach Bonto-biraëng, wo man oben auf einer Höhe unter anderen das Grab des berühmten Aru-Palakka's aus den Tagen Speelman's antrifft. Nachher begaben wir uns nach Tinggi-maë, ebenfalls einem Begräbnissorte, worüber ich sogleich mehr mitzutheilen gedenke. Darnach erreichten wir die Batu-palantikang, oder Steine, worauf der König und die Königinn von Gowa beim nilanti, oder der fürstlichen Weihung, Platz nehmen. Diese sind ein schwarzer und ein weisslicher

Stein. Der erste ist bestimmt für den König, welcher bei dieser Gelegenheit auf den Schoos genommen wird von einem Daëng-ri-Monjtjong, der zweite für die Königinn, welche auf den Schoos genommen wird von Daëng-ri-Djonggo. Das Haupt von Mangasa, einer der 9 Reichsräthe von Gowa, schlägt bei dieser Gelegenheit dreimal vor, um dem König von jetzt an die höchste Ehre im Lande zu beweisen, welche darin besteht, dass man ihn von jetzt an stets anrede mit den Worten: Sombangku, so viel als: o! Fürst, den ich anbete!; indem man dabei die Hände flach an einander legt, und sie so zu der Stirn bringt, dass die Spitzen der Daumen die Spitze der Nase berühren. Nachher stehen all die vornehmen Häupter des Reiches einer nach dem anderen auf, um tanzend und mit dem Schwerte schwenkend dem neuen Fürsten in hochtrabenden Ausdrücken Treue zu schwören.

Dass die Festlichkeit nachher mit Essen und Trinken endigt, brauche ich kaum zu erwähnen.

Von den Batu-palantikang's begaben wir uns nach Ta-malate, wo sich das Grab des Königs von Tallo, genannt Tu-menanga-ri-agamana, befindet, der in 1606 zum ersten male dem Dato-ri-Bandang begegnete, welcher den Mohammedanischen Gottesdienst unter den Makassaren gründete. (Vergl. Jahresb. Celebes 1864.) Von Ta-malate setzten wir den Zug weiter fort, und kamen bald an einen unter dem Namen von Bungung-barani, d.h.: Brunnen der Unerschrockenheit, bekannten Brunnen. Dieser Brunnen war in früherer Zeit innerhalb der Umzäunung der alten jetzt ganz verfallenen Hauptstadt von Gowa, und enthielt ein Wasser, welches einen besonderen Einfluss ausübte auf diejenigen, welche es tranken, ja sie sogar ganz unüberwindlich machte. Schade nur, dass dieser Brunnen gerade verschwand in den Tagen, als Speelman Streit führte mit dem König von Gowa. Obgleich nun das Wasser auf einer anderen Stelle, und zwar in der Nähe der Moschee, von Neuem aus

dem Grunde zum Vorschein kam, war dieses wohl bei Ehefesten von grossem Interesse für das Bereiten der Speisen und Getränke, es fehlte ihm aber die heilsame Kraft von früher; und das sonst unüberwindliche Reich von Gowa ist durch das Schwert Speelman's gestürzt worden.

Als wir an der Moschee angelangt waren, fanden wir dort an der Vorderseite eine Menge Gegenstände allerlei Arten stehen, hier vier leere Bambu's von einem gewissen Karaëng-Patallassang, dort eine Fracht Seifenbast oder Ingasaponaria D. C. von einem anderen Prinzen hierhin geschickt, dort wieder von einem anderen einige Pinangnüsse (Areca Catechu L.). Und so weiter.

Die dort auch niedergelegte Betel (Chavica Betle Miq.) brachte man gleich zum Palaste des Königs. Die übrigen Gegenstände blieben vor der Moschee liegen bis nach dem Ablaufe der Religionsübung, und dann wurden auch diese dorthin gebracht.

Nachdem ich diese Gaben betrachtet hatte, kam auch bald der Kronprinz von Gowa, auf dessen Gegenwart der Anfang der Religionsübung hatt warten müssen. Der König war durch Unpässlichkeit verhindert, in der Moschee zu erscheinen.

Vorher waren schon einige Reichsornamente nach dem Tempel gebracht. Das vornehmste davon war die Sudang, eine Art Schwert, welches in alten Zeiten in einer sehr grossen Gurke, welche diesen Namen trug, gefunden, und einem gewissen Lakipadada gebracht sein soll. Wie dieses Schwert aussah, kann ich nicht mittheilen; denn es war sorgfältig eingewickelt, ja selbst so, dass ich nachher vom Könige vernahm, dass auch er es noch nie gesehen hätte.

Dieser kostbare Reichszierath wurde nun in der Moschee vor dem Kronprinzen und dessen Bruder niedergelegt.

Jetzt würde die Festlichkeit gleich ihren Anfang genommen haben, wenn man unglücklicherweise nicht die Predigt zu Hause liegen gelassen hätte. Die musste also erst geholt werden.

Nachdem wir das prächtige Stück nach langer Zeit erhielten, fand das Vorlesen dieser Predigt, so wie auch der Gebete, nach Vorschrift Statt.

Als die Religionsübung abgelaufen war, kehrte ich so bald als möglich nach Parang-tambung zurück. Unterwegs passirten wir auch noch ein ganz verfallenes Grab von Jemand, der in sehr alten Zeiten lebte, und bekannt stand unter dem Namen von Makale-kunrulu, d. h.: dem Manne, der den Körper einer Kunrulu (eine Art Gurke, Cucurbita farinosa) hatte, weil er NB weder Kopf noch Beine, und überhaupt viel Aehnlichkeit mit einer Gurke gehabt hätte.

Als ich in der Wohnung des Oberpriesters ankam, fand ich schon circa 20 Damen in ihrem langen Betgewande, welches über den Grund schleppte, und fast das ganze Gesicht bedeckte. Zusammengerollte Matten, beim Gebete zu gebrauchen, lagen vor ihnen.

Sobald die Priester alle gegenwärtig waren, fand hier nochmals dieselbe Feierlichkeit als in der Moschee Statt. Man hatte zu diesem Zwecke auch eine Minbar oder Kanzel errichtet.

Ungefähr um halb zwei Uhr begaben wir uns en corps zum König, wo wir, unter dem Genusse einer Tasse Kaffee mit Gebäck, und später auch des Reises mit Zubehör, einer für den Fürsten, ja für das ganze Reich von Gowa, höchst wichtigen Untersuchung beiwohnen mussten. Erst wurde die so eben erwähnte sudang hinter den Schirmen dreimal gehörig abgefegt, und glücklich ohne Rost befunden. Ich sage glücklich, denn das Gegentheil wäre der Vorbote grosser Unglücke für Fürst und Volk gewesen. Mit dieser Untersuchung war hauptsächlich das Haupt der Bissu's beauftraget, der in Gowa Layaka heisst, und, wie in den Buginesischen Landen der Puwa-matowa der Bissu's, und in einigen Makassarischen Landstrichen, wie zum Beispiel in Bantaëng, und auch im früheren Reiche von Sanrabone die Pinati's, mit der Sorge für die Reichszierathen beauftragt ist.

Am Nachmittag, ungefähr um drei Uhr, fand erst das Wichtigste Statt. Alsdann brachte der Layaka ein Kistchen zum Vorschein, welches zwei sehr kostbare Reichszierathen enthielt. Der eine war die unter dem Namen von I-Leñjoñg bekannte goldene Kette, der andere hiess Ta-nisamāñg, buchstäblich: nicht zusammen genommen, weil es nur die Hälfte einer goldenen Halskette war, welche die erste aus dem Himmel herabgestiegene Königinn von Gowa bei ihrer Rückkehr zu den höheren Sphären ihrem Sohne hinterlassen hatte.

Diese zwei Zierathen wurden in unsrer Gegenwart gewogen; und man kann sich kaum vorstellen, in welcher Spannung wir uns befanden; denn wenn nur einer von den beiden, besonders aber die Ta-nisamāñg, nur ein klein Bisschen weniger gewogen hätte, als im vorigen Jahre, wäre das Schlimmste zu befürchten gewesen. Wenn vielleicht Jemand ist, der dieses bezweifelt, urtheile er nach dem, was der König von Gowa mir bei dieser Gelegenheit selbst mittheilte. Es soll nämlich in alten Zeiten geschehen sein, dass die Halskette einmal viel weniger als gewöhnlich wog, und in demselben Jahre verlor auch der König von Gowa, der danach den Namen „Tu-nibatta", d. h.: des Enthaupteten, trägt, in Bone das Leben.

Zu unsrer Beruhigung erfuhren wir, dass diesesmal fast nichts dem Gewichte fehlte. So verlebten wir denn den ganzen Tag in aufgeräumter und sehr angenehmer Stimmung.

Hiermit endige ich nun meine Mittheilungen über die Mohammedanischen religiösen Feste der Makassaren und Buginesen.

Jagd- und Fischparteien, Hahnenkämpfe, Spiel und Tanz, worüber ich schon ziemlich ausführlich in meiner Ethnologie berichtet habe, übergehe ich jetzt mit Stillschweigen, und beschliesse mit den Feierlichkeiten, womit Alles hier auf Erden einmal ein Ende nimmt.

Wenn der Fürst des Reiches das Zeitliche mit dem Ewigen

verwechselt hat, wird der Nachfolger, wenn dieser wenigstens schon angewiesen ist, neben die Leiche gestellt; und nachdem man diese auf dem Leichenbette ganz ausgestreckt hat, wird dreimal geschossen; für die Hauptfürsten van Süd-Celebes mit Kanonen, für geringere Fürsten mit Gewehren. Auch verkündigt der Reichsvezir dem Volke, dass der Fürst des Reiches noch lebet, dass aber der Mann, welcher diesen Titel trug, entschlafen ist.

Nachher geschieht so schnell wie möglich die officiëlle Bekanntmachung, welche beim Tode eines Königs von Luwu oder eines anderen vornehmen Fürsten hierin besteht, dass man der Familie und allen vertrauten Freunden ein Stück des zum Leichengewand bestimmten weissen Kattuns (Bug. pawalung) zuschickt; worauf denn der Mohammedan ausrufet: wir sind Allah's; und zu Allah kehren wir zurück (انا لله وانا اليه راجعون). Ferner ist er verpflichtet, sein Beileid dadurch zu beweisen, dass er ein Geschenk schickt, welches im Buginesischen paruwaë-mata, d. h.: Geschenk in Vertretung der Thränen, genannt wird.

Was ferner das Begräbniss mit seinen Symbolen, das Verrichten der Gebete für die Verstorbenen, das Trauern, und das Bezahlen der hinterlassenen Schulden, etc. betrifft, weise ich zu meiner früher öfters erwähnten Ethnologie.

Lieber bespreche ich noch zum Schlusse eine Festlichkeit, welche mir damals, als ich dieses Buch schrieb, noch nicht bekannt war, und wovon ich bei anderen Völkern des Ost-Indischen Archipels nie gehört habe.

Als ich mich das letzte Mal zu Makassar befand, um dort für das Niederländische Gouvernement eine Normalschule zur Bildung inländischer Schullehrer zu errichten, besuchte ich einmal die Moschee von Gowa, und entdeckte dort zu meinem Erstaunen im Innern des Gebäudes einen grossen Haufen Steinchen, wie man behauptete, an Zahl in Uebereinstimmung mit den Ausathmungen eines Menschen innerhalb eines Tages

und einer Nacht, wohl eine Anzahl von 77,777. Auf meine Frage, wozu diese Steinchen bestimmt seien, vernahm ich, dass mein Bruder der gegenwärtige Oberpriester von Gowa sich vorgenommen hätte, dieselben nächstens, nachdem man dafür eine ganze Nacht dsikir's gelesen hätte, zum Begräbnissort seines Vaters und seiner Tochter bringen zu lassen, wo sie dann in beider Gräber geworfen werden sollten. Unbekannt als ich war mit diesem Gebrauche, nahm ich gern die Einladung meines Bruders an, um dieser Festlichkeit beizuwohnen. Und so geschah es, dass ich mich am 14 Mai 1880 nach Parang-tambung begab.

Um halb 12 Uhr ritten wir von Parang-tambung zur Moschee. Dort angelangt, blieben wir vor dem Gebäude sitzen, und plauderten bis ungefähr halb eins.

Alsdann traten wir in die Moschee; und nachdem die zwei bidala's oder muwaddsin's sich vor der Kanzel aufgestellt, und die Gemeinde zum Gebet eingeladen hatten, indem man zweimal auf die Ganrang oder Trommel geschlagen hatte, begann das Beten.

Nach dem Ablauf davon wurde die Predigt vorgelesen, und darnach nochmals ein langes Gebet hergeplappert, und somit war die Religionsübung in ungefähr drei Viertelstunden beendigt.

Später gingen wir nach Tinggi-maë, wo die Gräber des vor 13 Jahr verstorbenen Kali's oder Oberpriesters und dessen Enkelinn Daëng-Marannoe waren.

Von beiden Gräbern war die oberste Lage weggenommen. Und jetzt fingen alle die hier versammelten Priester an, die von der Moschee hierhin gebrachten Steinchen eins nach dem anderen in das Grab des Oberpriesters zu werfen; indem bei jedem Wurf ganz leise, ja fast unverständlich, gemurmelt wurde: لا اله الا الله, es giebt kein Gott ausser Allah; und beim Fallen des letzten Steinchens wurde noch hinzugefügt: ومحمد رسول الله, und Mohammed ist sein Prophet.

Hiernach geschah dasselbe auf dem Grabe der Enkelinn; da aber hatte man vorher im Grabe eine Lage feinen weissen Sand ausgestreuet.

Dass dieses nicht ebenfalls beim Grabe des Oberpriesters geschah, war nur, weil er schon ein alter Mann war, als er starb. Die Enkelinn dagegen hatte in noch jugendlichem Alter das Zeitliche mit dem Ewigen verwechselt.

Zum Schlusse sprach der Oberpriester am Grabe seines Vaters und seiner Tochter noch die Tammana sikirika, d.i.: die تَتِمَّة, das Ende, oder den Schluss, der ذِكر, Meldung von Allah's Lob, aus. Auch dieses geschah ganz leise. Wie man mir sagte, habe er die hierunter folgenden Worte gesprochen: اَللّٰهُمَّ اَجْعَلْ ثَوَابَ مَا قَرَأْنَاهُ مِنْ كَلَامِكَ اَلْعَزِيزِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ اَلرَّاحِمِينَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ اَلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى اَلْمُرْسَلِينَ وَاَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ اَلْعَالَمِينَ, o! Gott! Belohne uns in deiner Barmherzigkeit für dasjenige was wir aus deinem herrlichen Worte gelesen haben. O! Barmherzigster aller Barmherzigen! Preis sei deinem Herrn, der hoch erhaben ist über dem was sie von ihm aussagen! Friede sei über seinen Gesandten! Und Lob sei Gott, dem Herrn der Welten!

(Vergl. Kor. 37:180—182)

Nachher ritt ich nach Hause zu der Wohnung meines Gastherrn. Alle die Priester, ungefähr 150, wurden hier festlich bewirthet mit Reis und dem gebräuchlichen Zubehöre. Als das Mahl beëndigt war, wurden die Almosen ausgetheilt, sorgfältig in Papierchen gewickelt, 2, 1, ½ oder ¼ Gulden, je nach dem Range, den die geistlichen Herren trugen. Alsdann wurden die Gäste bewirthet mit Gebäck und Thee; und zum Schlusse empfing jeder zum Mitnehmen nach Hause einen Teller Reis, umwunden mit Masa-unti, oder Bast des Pisangbaumes (Musa paradisiaca), und ein Kado-bulo tedong, oder ein inwendig mit Kokosblättern ver-

sehenes Stück Bambu, welches mit Büffelfleisch gefüllt war.

Dieses geschah, wie mein Gastherr lachend erzählte, weil die Frauen der Priester sich in alten Zeiten beklagt hätten, dass ihre Männer immer vom Feste zurückkehrten, ohne etwas mitzubringen. — Was mir wohl etwas auffallend erschien, war das, dass man auch für den Herrn des Hauses Essen niedersetzte, und zwar auf zwei Talang's oder metallenen Präsentirtellern, wovon der eine gleichfalls Reis enthielt, umwunden mit dem Bast des Pisangbaumes. Auf dem anderen hatte man 9 Näpfchen von Pisangbast (eins in der Mitte, und 8 ringsherum) niedergesetzt, wovon jedes eine Art Zuspeise enthielt. Auch hatte man diesen zwei Talang's noch ein mit Büffelfleisch gefülltes Stück Bambu hinzugefügt.

Aus dem, was ich Ihnen so eben mittheilte, ersehen Sie, dass diese Festlichkeit mit soviel Unkosten verbunden ist, dass die Mehrzahl der Inländer gar nicht daran denken kann, ein solches Fest zu geben. Weshalb leicht zu erklären ist, dass es nur höchst selten vorkommt.

Hinsichtlich des Zweckes dieser Festlichkeit würde man vielleicht geneigt sein, an Abwehrung der bösen Geister, oder an Steinigung des Teufels, wie gewöhnlich von den Mekkagängern zu Akabah im Thale von Mina geschieht, zu glauben. (Man vergleiche Felix Liebrecht's „Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze", Seite 280.) Und es ist nicht zu läugnen, dass man auf Süd-Celebes hie und da, zum Beispiele in Tallo, und auf dem Wege von Bantaëng zu Bulukumpa, wo in früherer Zeit Jemand ermordet ist, einen grossen Haufen Steinchen antrifft, welcher dadurch entstanden ist, weil fast kein Makassar oder Buginese dort vorübergehen wird, ohne ein Steinchen auf das Grab geworfen zu haben.

Ich vergleiche aber lieber dasjenige, was man in Richard Andree's „Ethnographische Parallelen und Vergleiche", Seite 49, erwähnet findet.

„Als Burkhardt", so liest man darin „sich zu Damer am „obern Nil befand, sah er, wie ein Scheich ein Gefäss mit „weissen Steinchen brachte, über welchen Gebete abgelesen „wurden. Sie waren bestimmt, auf das Grab eines Verstor- „benen gestreut zu werden. Die Leute glaubten, dass die Seele „des Todten, wenn sie künftig das Grab besuche, diese Steine „wie Rosenkranz-perlen benutzen könne."

So liest man auch auf Seite 46 dieses Buches: „In der „Prager Judenstadt liegt Beth-Chaim, der alte Friedhof mit „seinen zahlreichen bemoosten Grabsteinen. — Wer die jü- „dischen Malsteine näher betrachtet, wird auf vielen von ihnen, „namentlich auf denen berühmter Männer und Frauen eine „Menge kleiner Steinchen aufgehäuft finden, zu welchen jeder „Herantretende ein neues hinzufügt. Es sind dieses Opferga- „ben, Zeichen der Verehrung für den Dahingeschiedenen, und „kein frommer Jude, der vorübergeht, unterlässt es, diesem „alten Gebrauch nachzukommen."

Wenn man nun den Makassar in dieser Hinsicht hört, wird er sagen, dass hiermit nur eine Art Huld an die Verstorbenen bewiesen wird. Der Gebrauch der Steinchen sei blos ein Hülfsmittel beim Zählen der Formel لا اله الا الله, es giebt kein Gott ausser Allah, wofür man sich sonst des Rosenkranzes (Bilang̃-bilang̃) bediene.

Auch vergleiche man hier die sikiri-sammäng̃. Dieses Wort sammäng bedeutet Stimme, und diese dsikir wird deshalb so genannt, weil man, sie betend, oder singend, alle die Lichte auslöschet, und somit nur allein die Stimme vernommen, und die Andacht durch nichts gestört wird. Dieses geschieht bei Pest, oder anderen schweren Trübsalen. Bei dieser Gelegenheit geht man überall umher, um Pfennige einzusammeln, und die Wörter لا اله الا الله werden dann so oft dreimal wiederholt, als man Pfennige eingesammelt hat.

Der Gebrauch der Steinchen soll hier nach Aussage der

Inländer wegen der Härte und Festigkeit der Steine zu betrachten sein als ein Symbol des Beständigen von Gottes Gnade gegen die Verstorbenen.

Jetzt endige ich diesen meinen Beitrag mit dem Wunsche, dass unter den Herren noch Personen sein mögen, welche diese letzte Festlichkeit auch bei anderen Völkern des Ost-Indischen Archipels angetroffen haben, und dadurch vielleicht im Stande sind, mehr Licht in der Finsterniss zu verbreiten.

B. F. Matthes.

FRÉDÉRIC DE HOUTMAN

COMME PHILOLOGUE

PAR

Th. Ch. L. WIJNMALEN.

FRÉDÉRIC DE HOUTMAN COMME PHILOLOGUE.

Messieurs et très honorés Collègues,

Pour faire connaître les mérites de Frédéric de Houtman comme l'auteur du plus ancien dictionnaire malais, je traiterai les trois questions suivantes:

1°. Quel est l'ouvrage où nous pouvons apprendre à le connaître comme philologue et comme littérateur?

2°. Est-ce Houtman de Gouda ou Houtman d'Alkmaar qui est l'auteur de „Spraeck en woord-boeck?" [1])

3°. Quelle est la valeur de cet ouvrage?

I.

Il y a justement 280 ans, parut à Amsterdam un livre remarquable à tous égards, dont voici le titre complet: „Spraeck ende woord-boeck, Inde Maleysche ende Madagaskarsche Talen met vele Arabische ende Turcsche woorden: Inhoudende twaelf t'samensprekinghen inde Maleysche ende drie inde Madagaskarsche spraken, met alderhande woorden ende namen ghestelt naer ordre vanden A. B. C. alles int Nederduytsch verduytst. Noch zijn hier byghevoecht de Declinatien van vele vaste Sterren staende ontrent den Zuyd-pool: voor desen tijdt noyt ghesien. Sonderling nut voor de ghene die de Landen van Oost-Indien besoecken: ende niet min vermakelick voor alle curieuse Lief-hebbers van vreemdicheydt. Alles ghesteldt, ghe-

1) Grammaire et Dictionnaire.

observeert, ende beschreven door Frederick de Houtman van Gouda. t'Amstelredam, by Jan Evertsz. Cloppenburch, Boeckvercooper op 't Water inden grooten Bijbel. M. VI C ende III. Met Previlegie van acht Jaren." in 4°. obl. [1]).

Au verso du feuillet contenant ce titre, l'éditeur a donné l'extrait du privilège. Viennent ensuite 1°. une épître dédicatoire de l'auteur à Maurice, prince d'Orange, comte de Nassau, capitaine général et amiral, etc., et aux membres du Conseil d'amirauté et de la Compagnie générale de navigation des Indes orientales; et 2°. un poème en l'honneur de l'éminent écrivain („Tot Lof des Gheest-rijken"), signé: „Vigilantia & fide. D. M."

Après ces deux petites pièces on trouve dans notre livre les douze dialogues en malais et en néerlandais (pag. 1—75); trois dialogues en malgache et en néerlandais (pag. 77—83). Vient ensuite le Dictionnaire en langues néerlandaise, malaise et malgache (pag. 85—176). En outre, on y trouve 1°. les noms des principaux organes de l'homme tant extérieurs qu'intérieurs, un index des genres, les noms des douze mois, des semaines et des jours, comme on les entend dans les trois idiomes, avec sa numération et sa conjugaison (pag. 177—184); 2°. un index des mots hollandais, arabes et turcs (pag. 185—222). Suivent encore trois sonnets au sieur Frédéric de Houtman sur son vocabulaire, deux en hollandais et le troisième en français, fait „par Jan de l'Ecluse". L'ouvrage se termine par un catalogue des étoiles fixes observées par

---

1) Grammaire et Dictionnaire en langues malaise et malgache, avec quantité de mots arabes et turcs: contenant douze dialogues en malais et trois en malgache, avec toute sorte de mots et de noms, rangés par ordre alphabétique; le tout traduit en néerlandais. L'on trouvera encore ci-jointes les déclinaisons de beaucoup d'étoiles fixes qui sont situées dans le voisinage du pôle sud et qui n'ont encore jamais été observées. Particulièrement utile à ceux qui visitent les régions des Indes orientales, et non moins attrayant pour les amateurs de curiosités. Le tout composé, observé et décrit par Frédéric de Houtman de Gouda. A Amsterdam, chez Jean Evertsz. Cloppenburch, marchand-libraire, sur l'Eau, à l'enseigne de la Grande Bible, 1603, avec privilége pour 8 ans.

Frédéric de Houtman dans l'île de Sumatra, revues et corrigées à l'aide d'instruments convenables et augmentées en nombre, à l'usage et pour utilité de ceux qui font la navigation au sud du ligne equinoxiale, comme aussi pour l'instruction de tous les amateurs et de ceux qui pourraient en avoir besoin. Ces étoiles sont rangées d'après leur ascension droite, leur déclinaison et leur ordre de grandeur.

Au verso du feuillet contenant un titre spécial du catalogue, l'éditeur a donné la liste des étoiles, dont douze pages sont remplies.

Ce qui est singulier, c'est que ce livre curieux de Houtman, avons permis de vous donner une description exacte, dont nous passa inaperçu; il est devenu extrêmement rare. Notre Bibliothèque Royale de la Haye en possède un exemplaire; nous en avons trouvé un second dans la Bibliothèque de Thysius à Leide.

Huit ans plus tard, le révérend A. C. Ruil a publié une partie de cet ouvrage de Houtman, c'est-à-dire le dictionnaire hollandais-malais, dans un livre qui est devenu pour ainsi dire introuvable, intitulé: „Spieghel vande Maleysche tale" [1]); cette réimpression a été faite avec plusieurs changements et corrections, comme le reconnaît l'auteur dans sa préface.

En 1673, notre ouvrage parut de nouveau, notablement modifié, sous ce titre: „Dictionarium, ofte Woord- en Spraeckboeck, In de Duytsche ende Maleysche Tale, Met verscheyde t'samensprekingen, in Duytsch en Maleys, aengaende de Schipvaert en allerleye Coopmanschap. Alsmede alle de Principaelste Leden des Menschen zoowel van buyten als van binnen. Met een Geslacht-Register, en de twaelf Maenden, Weken en Dagen; gelijck de zelve met de Maleysche end' in onse Nederduytsche Sprake verstaen worden; met hare Tellinge, en Conjugatie. Alles tegen malkander overgestelt en volgens 't A B C. elck woordt te vinden. Nootwendigh voor alle de geene die de

1) Miroir de la langue malaise.

Maleysche Tale begeren te leeren. Gestelt door F. de H. Gedrukt te Amsterdam by Paulus Matthysz., Ordinaris Drucker van d'E. Heeren Bewinthebberen der Oost-Indische Compagnie in de Stoofsteeg, in 't Musycboek [1]).

J'ai dit: notablement modifié. En effet, cette édition ne comprend pas les dialogues et la traduction des mots en malgache, non plus que le petit vocabulaire de quelques termes communs à l'allemand, à l'arabe et au turc. La déclinaison de plusieurs étoiles fixes y est également omise. En outre, on a ici d'abord le dictionnaire et, à la suite, les dialogues.

Cette édition parut en 1673 in 4°. Chez le même éditeur Paul Matthysz, sept ans plus tard, il en parut une autre in 8°., augmentée de plusieurs mots nouveaux, du reste, pareille à la précédente.

J'ai eu entre les mains un exemplaire de cette édition in 8°. appartenant à la Bibliothèque de la Société des lettres néerlandaises à Leyde [2]). L'autre édition in 4°. de 1673 fut réimprimée plus tard, sans aucune modification, à Batavia, à

---

1) Grammaire et Dictionnaire en néerlandais et en malais avec divers dialogues en néerlandais et en malais sur la navigation et le commerce. En outre, les principaux organes de l'homme tant extérieurs qu' intérieurs. Avec un index des genres, les douze mois, les semaines et les jours, comme on les entend en malais et dans notre idiome néerlandais, avec sa numération et sa conjugaison. Les deux langues constamment en regard et selon l'ordre alphabétique. Indispensable pour tous ceux qui désirent apprendre le malais. Composé par F. de H. Imprimé à Amsterdam chez Paul Matthysz., imprimeur ordinaire de M. M. les Directeurs de la Compagnie des Indes orientales, dans le Stoofsteeg, dans le Livre de Musique.

2) Voici le titre:

Dictionarium, ofte Woord en Spraeck-boeck, In de Duytsche en Maleysche Tale, Met verscheyde t'samenspreeckingen, in 't Duytsch en Maleysch, aengaende de Schipvaert en allerleye Koopmanschap. Als mede Alle de Principaelste Leden des Menschen, zoo wel van buyten als van binnen. Met een Geslacht-Register, en de twaelf Maenden, Weken en dagen; gelijck de zelve met de Maleysche en in onse Nederduytsche Spraecke verstaen worden; met hare Tellingen en Conjugatie: En alles met A B C elck woordt te vinden is. Nootwendigh voor alle de geene die de Maleysche Tale begeren te leeren. Gestelt door F. de H. Op nieuw met veel woorden vermeerdert. t'Amsterdam, Door ordre van d'E. Heeren Bewinthebberen der Oost-Indische Compagnie, Gedrukt by Paulus Matthysz., in de Stoof-steeg, in 't Musyc-boek, Drukker van de selve Compagnie, 1680. 8°.

l'imprimerie de la Compagnie et de la ville, en 1707. Elle est citée dans une collection de dictionnaires qui vit le jour à Batavia, 2 vols. in 4°. en 1707 et dont voici le titre:

„Maleische Woord-boek-Sameling. Dat is Een bij-een-Sameling van alle tot noch toe gedrukte Maleische Woorde-Boeken: Niet alleen van de gemeene Duitsche en Maleische die wel genoeg bekend, maer beswaârlyk te bekomen zyn; Maer ook van de aller seldsaamste, en tot noch toe onbekende, soo wel Maleisch en Duitsch, als Duitsch en Maleisch, ja selfs Maleisch-Latijnsch, en Latijnsch-Maleisch..... Op Batavia. By Andries Lambert Loderus, 'sE: Compagnie's en Stads Drukker, woonende op de West-zyde van de Ty-gers Gragt, agter het Stad-huis. 1707."

Dans la première partie de cette collection le dictionnaire de Houtman est inséré en dernière ligne; tandis que l'ouvrage de Wiltens et de Danckaerts figure en tête.

Le révérend pasteur Loderus semble avoir cru que le dictionnaire de Houtman avait vu le jour pour la première fois en 1673; il est évident qu'il n'avait pas connaissance des premières impressions de 1603 et de 1612.

Quant aux Dialogues, qu'on trouve dans le dictionnaire de Houtman, ils ont été édités à part, à ce qu'on dit, par Gothardus Arthusius de Dantzik, d'abord à Cologne, en 1608, ensuite à Francfort, en 1613, sous le titre: „Gothardi Arthusii colloquia Latina-Malaica, seu vulgares quaedam loquendi formulae, Latina, Malaica et Madasgascarica linguis." L'année suivante, il en parut également une traduction anglaise [1]).

Cependant, je n'ai pas réussi à me procurer un exemplaire de ces diverses éditions. Je ne connais qu'un seul ouvrage

1) La traduction anglaise est intitulée „Dialogues in the English and Malaiane languages; or certaine common formes of speech first written in Latin, Malaian and Madagascar tonguees, bij the diligence and painful endeour of Mr. Gotardus Arthusius, a Dantisker, and now faithfully translated in tho the English tongue by Augustine Spalding, Merchant, for their sakes who happily shal hereafter undertake a voyage eo the east-indies. At London, by Felix Kyngston, for William Welby."

de Gothardus Arthusius: „Historia Indiae Orientalis, a variis auctoribus collecta", également imprimée à Cologne en 1608. Mais comme je ne l'ai pas entre les mains, je ne saurais dire s'il contient aussi les Dialogues.

II.

Tout en me réservant de faire de nouvelles recherches, tant sur le Dictionnaire de Houtman que sur ses Dialogues (et ici je prendrai la liberté de vous prier de me faire part de vos lumières), je crois pouvoir affirmer que l'auteur du dictionnaire, Fredéric Houtman, et Frédéric de Houtman soit une et même personne. On l'a nié et l'on croit qu'il y a deux Fréderic Houtman, l'un frère de Corneille, l'astronome, natif de Gouda; l'autre qui fit la connaissance de Bontekoe, fut gouverneur d'Amboine, naquit et mourut à Alkmaar.

Feu M. Bodel Nyenhuis a déjà appelé l'attention sur cette question. Dans les Nouveaux Travaux de la Société des lettres néerlandaises de Leyde („Nieuwe Werken van de Maatschappij der Ned. Letterkunde"), tome III, 2e livraison, page 303—341, ce savant nous a donné une étude élaborée sur „la vie et les mérites littéraires de Frédéric de Houtman." Cette étude rectifie ce qu' avait dit le professeur Moll dans un Discours sur quelques expéditions maritimes des Néerlandais („Verhandeling over eenige vroegere zeetogten der Nederlanders") page 39 et suivantes et passim, en 1825. Néanmoins, M. Bodel Nyenhuis ne réussit pas à convaincre le monde savant qu'il n'y avait eu qu'un seul Frédéric Houtman ou de Houtman.

Des considérations en un sens contraire furent émises par le professeur Moll dans le Messager des arts et des lettres („Konst en Letterbode") du 1r janvier 1836 et par le professeur Lauts dans la même Revue du 12 Août de la même année. Tous les deux soutiennent que Frédéric de Houtman de Gouda qui a fait le premier voyage avec son frère Corneille de Houtman

et le second voyage par les navires „le Lion" et „la Lionne" sous la conduite de Balthasar Mouchéron, n'est pas le même que Frédéric Houtman d'Alkmaar, lequel, suivant Valentyn et Bontekoe avait été gouverneur d'Amboine, membre du conseil des Indes, etc. Cette opinion défendue par les professeurs Moll et Lauts, l'a été également par un savant distingué, le bibliothécaire de l'université d'Utrecht, notre ami P. A. Tiele.

Toutefois, dans une note à la page 215 de son important ouvrage que vous connaissez tous: „Mémoire bibliographique sur les journaux des navigateurs Néerlandais", nous lisons: „Ce Frédéric Houtman d'Alkmaar qui fut membre du conseil des Indes orientales et Gouverneur des Moluques de 1618 à 1625, ne doit pas être confondu avec Frédéric de Houtman natif de Gouda, que nous avons déjà rencontré plus d'une fois."

Cela nous mènerait trop loin, si nous voulions examiner au long et combattre tous les arguments allégués en faveur de cette thèse. Ce serait, d'ailleurs, en quelque sorte superflu; car il nous suffit de vous renvoyer à la Chronique de la Société historique d'Utrecht („Kronijk van het Historisch Genootschap"), année 1852, page 363—371 où le professeur N. P. Visscher a communiqué des détails jusqu'alors inconnus sur Frédéric Houtman. D'un autre côté, dans la seconde et la 18e années de la revue mensuelle „de Navorscher", on fixe l'attention sur l'épitaphe de Frédéric Pieterszoon (fils de Pierre) Houtman trouvée dans la grande église d'Alkmaar. Cette épitaphe prouve d'une façon péremptoire qu'il n'y a eu qu'un seul Frédéric Houtman (ou de Houtman), dont le père s'appelait Pierre. Il était né à Gouda; mais après son dernier retour des Indes orientales en 1625, comme ancien gouverneur des Moluques et membre du conseil des Indes, il s'était fixé à Alkmaar, où il mourut en 1627.

On a attaché trop d'importance à la présence et à l'absence de la particule „de" placée devant le nom des frères Houtman.

On a d'eux des signatures authentiques avec et sans l'article [1]). Dans les dernières années de sa vie il l'omit.

Sur le titre de l'exemplaire de la Grammaire et Dictionnaire que j'ai ici sous les yeux, on lit: Frédéric de Houtman, de Gouda; on trouve encore de Houtman en dessous de la dédicace; mais il signe F. P. Houtman.

Et ce dernier n'est autre que le fils de Pierre. Cela est prouvé par une décision des Etats Généraux du 4 Février 1603: „Nous accordons à Frédéric Houtman, fils de Pierre, l'autorisation pour huit ans de faire imprimer et publier une Grammaire et un Dictionnaire des langues allemande, malaise et malgache, avec addition de beaucoup de mots turcs et de mots arabes, plus des Dialogues malais et en malgache, composés par lui, plus la description de quelques étoiles fixes dans la proximité du pôle sud, jusqu' à 35 degrés au midi de l'équateur au nombre d'environ 300, que l'auteur a observées tant aux Indes que pendant ses voyages.

Et le 28 juin 1603: „Il est accordé à Frédéric Houtman, fils de Pierre, une gratification de 300 florins, pour une sphère céleste qu'il a présentée aux Etats Généraux et où se trouvent les étoiles observées par lui pendant ses voyages aux Indes."

Il n'y a donc pas, croyons-nous, de motif valable de douter que le premier Hollandais, qui se soit consacré à la composition d'un dictionnaire malais, n'ait été Frédéric de Houtman, de Gouda, frère de Corneille de Houtman, créateur du commerce hollandais aux Indes.

III.

Dans la dédicace de son Dictionnaire aux Etats Généraux des Provinces Unies de la Néerlande, pages 4 et 5, Houtman raconte les circonstances qui lui ont fourni l'occasion d'apprendre

1) En hollandais, la particule „de" est l'article défini et non une préposition, comme en français.

la langue malaise et ainsi, de faire son dictionnaire. Il accompagna son frère Corneille dans son premier voyage aux Indes orientales en 1595 et son second en 1598. A leur arrivée à Atjeh (en juin 1599) eux et plusieurs de leur compagnons furent assaillis traîtreusement par la population indigène. Corneille fut tué; Frédéric et huit autres furent faits prisonniers.

Détenu à Atjeh durant vingt-six mois, il profita de ce temps pour se perfectionner dans la langue malaise qu'il avait déjà apprise dans d'autres parties de l'Archipel indien. Il en fit une étude plus assidue et, à son retour dans sa patrie, il composa son Dictionnaire et sa Grammaire. Pour ce qui est de l'idiome malgache, (dans lequel on trouve aussi tous les mots, à l'exception d'un petit nombre et dans lequel il a rédigé 3 dialogues), il l'a appris d'un naturel de Madagascar qui, ayant servi quatre ans sur un vaisseau hollandais, avait acquis une connaissance suffisante de notre langue.

Ce qui est singulier, c'est que, seul des anciens linguistes, J. C. Adelung ait indiqué Houtman comme auteur d'un dictionnaire. (Voir son Mithridate, tome I, page 103, pour le malais et tome III, page 258 pour le malgache.). Notre compatriote, Adrien Reland semble avoir ignoré le travail de Houtman. Du moins, nous n'avons trouvé aucune mention de Houtman dans aucun de ses écrits, pas plus que dans ses „Dissertationes Miscellaneae", dans le troisième volume desquelles (page 55—139) il parle des idiomes de l'Archipel.

Et pourtant il mérite bien de ne pas être oublié.

Dans les 224 premières pages de son livre se trouvent 12 dialogues en malais et en néerlandais, en faveur de ceux qui vont aux Indes et qui désirent entrer en relations avec les naturels. Les sujets sont puisés dans la vie ordinaire et ne sont certes pas sans intérêt pour le commerce. On y trouve: „L'arrivée d'un navire"; „Pour se procurer des rafraîchissements en pays étranger"; „Pour demander son chemin, quand on s'est égaré dans les bois"; „Ventes et achats"; „Pour

réclamer une somme due"; „Pour faire peser et recevoir du poivre"; „Un repas"; enfin des dialogues sur des sujets divers. Ces douze dialogues sont suivis de 3 autres en malgache et en hollandais. Comme nous l'avons déjà dit, c'est alors seulement que vient la Grammaire ou Dictionnaire alphabétique en hollandais, en malais et en malgache, sur trois colonnes, de 100 pages. Ensuite, on y énumère, toujours dans les trois idiomes, les organes du corps humain, les noms des mois, des jours et des principaux nombres. Un petit chapitre est consacré à la conjugaison. Puis vient une liste de mots hollandais, arabes et turcs. Le tout se termine par la déclinaison de beaucoup d'étoiles fixes, que nous pouvons passer ici sous silence après les intéressants travaux de nótre collègue Aristide Marre [1]) et du Professeur de l'Université de Leide, M. le Dr. Veth [2]).

Dans son „Oratio inauguralis de linguarum orientalium et indicarum cognitione, necessaria theologo ad Indos profecturo", Lingae, 1737, M. G. H. Werndly a porté le jugement suivant sur le travail de Houtman: „Madagascar — quoque propria gaudet vernacula (lingua), cuius breve lexicon saeculo praeterito ineunte edidit Fridericus de Houtman, qui illud lexico sub-Belgico-Malaico inseruit, ut proprie vocandum sit Lexicon Belgico-Malaico-Madagascaricum. In Malaica orthographia toto aliquando coelo aberrat Houtmannus, ut saepe mihi grave sit divinare quaenam vox ab ipso adhibeatur; ast in verborum significatione et constructione ut plurimum ipsos sequitur Malaeos. Atque secundum charitatem idem mihi judicium ferendum de lingua Madagascarica, quod suo tempore clarius patebit, cum hac quoque lingua audietur Evangelisantium vox."

1) Voir: Catalogue des étoiles circumpolaires australes observées dans l'île de Sumatra par Frédéric de Houtman, en l'année 1600. Tradáit du Hollandais et publié par A. Marre. Dans le „Bulletin des Sciences mathém. et astronom., 2e série, t. V; 1881".

2) Voir son article sur les mérites de Frédéric de Houtman comme astronome, dans le Bulletin de la Société de géographie d'Amst., II (1882), p. 230 sq.

Pour nous, nous bornant à juger la partie malaise de l'œuvre de Houtman, considérant qu'elle contient plus de 2[illegible]0 mots et douze dialogues traduits en cette langue, consid[illegible] l'ignorance presque totale de cette langue où l'on était [illegible]rs dans les Pays-Bas, nous osons penser qu'on peut la considérer comme un guide de la plus haute importance pour l'étude de l'idiome malais.

Si l'on prend en considération l'orthographe de l'époque, la rédaction par endroits peu soignée du manuscrit, les fautes d'impression, l'ouvrage reste encore supérieur à une foule d'autres ouvrages qui ont paru sur la langue malaise dans ces 25 dernières années, c'est-à-dire près de trois siècles plus tard. Sans avoir partout parfaitement réussi, l'auteur s'est constamment efforcé d'indiquer avec exactitude les particularités grammaticales. C'est surtout dans les 12 Dialogues, relativement à la construction, qu'il a fourni des modèles assez exacts.

Somme toute, considéré comme le premier échantillon d'un livre sur la langue malaise, l'ouvrage mérite une place d'honneur dans l'histoire de cette langue.

00044010

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018